التفسير الحديث للكتاب المقدس

العهد القديم

سفر العدد

المقدمة والتفسير

بقلم

جوردن ج. ونهام

أستاذ اللغات السامية جامعة الملكة ببلفاست

ترجمة

القس بخيت متى



دار الثقافة

"Numbers"
An Introduction and Commentary
by Gordon J. Wenham
This book was Published by Inter Varsity
Leicester, England.
Williams B. Eardmans publishing Company,
Grand Rapids, Michigan
Translated by permission and published in Arabic, 2002

طبعة أولى

التفسير الحديث للكتاب المقدس العهد القديم سفر العدد
صدر عن دار الثقافة - ص.ب ١٢٩٨- القاهرة

١٠/ ٨٨٦ ط١/١-١/ ٢٠٠٢
رقم الإيداع بدار الكتب: ٥٨١١/ ٢٠٠٢
I.S.B.N. 977 - 213 - 587 - 6
جمـع وطبـع : **بمطبعة سيوبرس**

المحتويات

مقدمة الدار

تحرص دار الثقافة على تقديم كلمة الله مشروحة للقارئ العربى . فلا يوجد في عالمنا العربي تفسير واحد كامل حتى الآن للكتاب المقدس كله . إن الموجود حالياً هو أجزاء غير كاملة . وقد رأت دار الثقافة أن توفر للقارئ العربى مرجعاً كاملاً للكلمة المقدسة .

وقد اختارت دار الثقافة Tyndale Commentaries وهي تشمل العهدين القديم والجديد ، ودار الثقافة تقدم المجموعة كلها بالاتفاق مع الناشر الأصلي ، وهو Inter - Varsity Press وكان سبب الاختيار أنها تتميز بالاختصار والتركيز والتمسك بالأسس الكتابية الهامة ، والاهتمام بالنص الذي يعاون الدارس في دراسته ويعاون الواعظ على اكتشاف الفكرة الوعظية ، كما أنها تنتمي للتيار اللاهوتي المحافظ .

اهتم التفسير بالنص والرجوع إلى اللغات الأصلية إلا أنه تفادى كثيراً من التعقيدات الدراسية . وقد اهتم هذا التفسير بإلقاء الضوء على المعاني ، ليكتشف القارئ ما هو المقصود بالمعنى .

اهتم التفسير ، بأن يدرس الكتاب المقدس على شكل فقرات ، ليوضح المعاني العامة المقصودة، ثم شرح الآيات ، آية آية ، وفى حالة وجود مشكلات معينة حاول الإسهاب فى شرحها.

كما اهتم التفسير ، بكتابة مقدمة لكل سفر ، توضح من هو الكاتب ، وتاريخ الكتابة ، وظروفها . إن مقدمة السفر تعاون الدارس أن يعرف الظروف المحيطة بالسفر ، والموضوعات الرئيسية فيه .

اشترك في كتابة التفسير مجموعة من العلماء العظماء المدققين ، الذين قدموا الدراسة بعمق وبأمانة . كما أشرف على تحرير العهد القديم D.J. Wiseman والعهد الجديد R.V.G. Tasker & Leon Morris

ودار الثقافة ترجو أن يجد القارئ فى هذه السلسلة من الكتب مرجعاً مفيداً ، يعاونهم على فهم كلمة الله ، وإدراك المعانى العظيمة من خلالها ، حتى يساعدهم في التعمق في المعرفة والفهم الروحي .

دار الثقافة

مقدمة عامة

إن الهدف من نشر سلسلة تفاسير تندال « للعهد القديم » هو نفس الهدف من نشر سلسلة العهد الجديد ، وهو إعطاء دارس الكتاب المقدس تفسيراً حديثاً فى متناول اليد لكل سفر ، مع التأكيد بصفة خاصة على التفسير الاستدلالي ، على أن تعالج المسائل النقدية الكبرى في المقدمات والحواشي الإضافية ، مع تحاشي الاصطلاحات التى لا لزوم لها .

وفى هذه السلسلة تُرك لكل مؤلف الحرية فى تقديم ما يجود به قلمه تماماً ، وتُرك للمؤلفين حرية التعبير عن وجهات نظرهم في كل المسائل موضوع البحث . وقد ذكر كل منهم ، فى حدود المساحة المسموح بها ، ما سبق أن قاله المفسرون حتى وإن لم يوافقوا عليه ، ولكن ذلك لكى يضعوا أمام القارئ ما سبق أن توصل إليه زملاؤهم من استنتاجات.

ليس لدينا بالنسبة للعهد القديم ترجمة إنجليزية تعطينا المعنى الدقيق للنص الأصلي. ولكن مع الرجوع إلى بعض النسخ الأخرى أيضاً ، وفى بعض الظروف كان المؤلف يركن إلى ترجمته هو للنص الأصلى ... وعند الضرورة كانت الكلمات تكتب بلفظها العبري بحروف لاتينية لمساعدة القارئ الذي يجهل اللغة العبرية ، فيميز الكلمة موضوع البحث تمييزاً دقيقاً .

ومن المفروض أن يكون القارئ قد سبق له أن قرأ ترجمة إنجليزية موثوق بها أو أكثر من ترجمة .

إن تفسير سفر العدد الذى قام به د. وينهام يقدم دراسة دقيقة يمكن للقارئ العادى أن يفهمها، وهو فى تفسيره يواجه أسئلة حيوية، مثل تاريخ الكتابة، كما يركز على المعانى اللاهوتية الواردة فى سفر العدد وبقية الأسفار الخمسة.

أما الموضوعات الرئيسية التى نوقشت بعمق فهى تشمل : شخصية الله، وشعب الله، والأرض. كما يعطى د. وينهام أهمية للاستخدام المسيحى للسفر.

إن الدراسة التى قدمها د. وينهام تضع سفر العدد فى موضع هام، فلا يصبح السفر الذى نادراً ما يُقرأ أو نادراً ما يتم الاقتباس منه كنص فى العهد القديم، وأيضاً تساعد القارى على النظر إلى سفر العدد كجزء مهم فى العهد القديم يستحق دراسة متأنية

إن الاهتمام بمعانى العهد القديم ورسالته ، مازالت باقية دون تناقض ، والمرجو أن تقدم هذه السلسلة دراسة منتظمة أخرى لوحي الله وإرادته وطرقه كما هو موجود فى هذه السجلات .

وصلاة المحرر والناشر وكذلك المؤلفين أن تساعد هذه الكتب الكثيرين ليفهموا كلمة الله ويستجيبوا لها فى هذه الأيام .

د.ج .ويزمان

D. J . Wiseman

مقدمة المؤلف

من أكثر الترانيم شهرة في العالم ترنيمة :

"قدني أيها الرب العظيم

في سياحتي في برية جدباء..."

إلا أن سفر العدد الذى تلخصه هذه الترنيمة، قصته غير مألوفة إلى حد بعيد. بل إن حتى اسمه يصرف عنه القارئ العصري. وقد كانت الأرقام في الأزمنة الماضية أسراراً ورموزاً- كانت مفتاحاً للحقيقة ولفكر الله ذاته، أما في وقتنا الحاضر فتقترن بالحاسبات الإلكترونية وبتمجيد الشخصيات، وهو الأمر الذي يهدد مجتمعنا. ومما زاد الطين بلة وجعل الأمر أكثر صعوبة بالنسبة لنا تلك الحركة الرومانسية بتأكيدها على الحرية التلقائية والشخصية، وتأثيرها الشامل مما صعَّب علينا تقدير إصرار الأرقام على النظام والشعائر والرتب. وفي أفضل الأحوال، هناك فجوة عظيمة بين السفر وبين عصرنا، فمهمة المفسِّر هي أن يحاول أن يقيم جسراً لعبورها.

ويتطلب إقامة الجسر من المفسِّر، أولٍ كل شيء وقبل كل شيء، أن يشرح النص في معناه التاريخي البسيط- ماذا قصد به كاتبه أصلاً؟ وماذا فهم منه القراء؟ لذلك فأول ما يهدف إليه هو توضيح النص في قرينته، كما هو الحال في معظم تفاسير الكتاب المقدس. إن المناقشات النقدية للمصادر، وتاريخها، وعملياتها التحريرية التي تكوَّن على أساسها السفر تتميز بالذاتية، فهي ذات أهمية ثانوية في إعطاء المعاني الأصلية للنص، ولهذه الأسباب فقد اكتفيت بمناقشة هذه الأمور في المقدمة، وفي الملاحظات الإضافية فقط. ذلك لأن الأمر الجوهري في المقام الأول هو قيادة القارئ المسيحي إلى مغزى النص الدائم. وعلى حسب قول بولس الرسول عندما عرض للقصص الواردة في سفر العدد، فإن هذه الأمور "كتبت لإنذارنا" (١كو ١٠: ١١). فضلاً عن أن محدودية المجال هنا لا تسمح بمناقشة كافية لهذا الموضوع. إلا أنني أوضحت في المقدمة وفي نهاية كل جزء من التفسير باختصار كيف يستخدم العهد الجديد ما جاء في سفر العدد. وأرجو أن يكون هذا ذا قيمة – للمسئولين عن تطبيق تعليم الكتاب على الكنيسة في العصر الحاضر.

تم كتابة معظم هذا التفسير أثناء إجازة لمدة سنة قضيتها في الجامعة العبرية في القدس، وفي مركز الدراسات العبرية للخريجين في اكسفورد. وإنني شاكر جداً لهذين المعهدين من أجل دعمهما. كذلك أقدم شكري لجامعة الملكة في بلفاست من أجل السماح لي بالإجازة، وخاصة زملائي في قسم الدراسات السابقة في كلية اللاهوت الذين ملأوا مكاني في التدريس وفي الواجبات الأخرى. قد سجلت معظم اعترافي بالمديونية في الحواشي. أما الأساتذة يعقوب ملجروم، وكلوم كرمكيل فلهما تقدير خاص لرغبتهما الودودة في تقديم أرائهما التي أثرت تفسير النص الكتابي وأتاحت لي فهماً أعمق لعدة نقاط في سفر العدد. وأخيراً أقدم شكري للأستاذ وايزمان الذي دعاني إلى كتابة هذا التفسير ولأجل تشجيعه لي في كل عملي الاكاديمي وكذلك الآنستين للي تونسند، وجرتاتوتن اللتان قامتا بالكتابة ودسموند الكسندر وزوجتي من أجل مراجعة البروفات.

أهدي هذا التفسير إلى والديَّ، إلا أنه بعدما تم هذا العمل توفت أمي في حادث سيارة، ورغم أن إهدائي لها يحمل النغمة الحزينة، لكننا نشكر الله من أجل ما علمتنا، ونثق أنها مع الكنيسة المنتصرة في حضور ربها ومخلصها الدائم.

جوردن ونهام

سنة ١٩٨١

مقدمة للسفر

١. العنوان والمحتويات

يأتي "العدد" عنواناً للسفر الرابع من الكتاب المقدس، وهو ترجمة لعنوانه في السبعينية باللغة اليونانية (أَرِثْمُوِي) وبلا شك أُعطي هذا العنوان للسفر بسبب سجل التعداد الرسمي الوارد في ص ١-٤، ٢٦ . أما عنوانه في العبرية فهو الكلمة الخامسة في ١: ١ ("بِمِدْبَر" أي "في البرية")، وهو العنوان الأنسب للتعبير عن محتويات السفر، حيث أنه بجملته مختص بالأربعين سنة التي قضتها أسباط إسرائيل الاثنى عشر في البرية، في تجوالهم بين جبل سيناء وعربات مؤاب .

يبدأ سفر العدد بسلسلة من الإرشادات لتنظيم الشعب في سيرهم من سيناء إلى أرض الموعد، وبحسب هذه الإرشادات أُجري التعداد للأسباط، وتحدد موقع كلٍ في الحلول وفي الترحال، وأُزيل من مجتمعهم كل نجس، وتم تكريسه لخدمة الله والمذبح واللاويين، وتم الاحتفال بعيد فصح ثانٍ. وبذا صارت الأمة مستعدة للتقدم نحو كنعان (١: ١- ١٠: ١٠) وبعد عشرين يوماً تبدأ الرحلة. ورغم الصعوبات التي واجهوها، إلا أنهم واصلوا سيرهم بأمان إلى قادش (١٠: ١١- ١٢: ١٦). ومن قادش أرسلوا اثنى عشر جاسوساً ليتجسسوا الأرض. فجاء تقرير هؤلاء محبطاً للهمم إلى الدرجة التي معها قرروا الرجوع إلى مصر (١٣: ١- ١٤: ٤). فهددهم الله بإبادة الأمة، ولكن شفاعة موسى نتج عنها تخفيف العقاب إلى تيه في البرية مدة أربعين سنة.

يحتوى ص ١٥ تشريعات عن تقدمات الدقيق، والسكائب، والخطايا التي تُعمل بيد رفيعة، وعن أهداب الثياب أما ص ١٦، ١٧ فيرويان بعضاً من أعمال التمرد ضد حقوق الكهنة واللاويين، وفي ص ١٨ ترد التقدمات التي تُعطى لهم. ثم ترد في ص ١٩ شرائع التطهير من التنجُّس بميت.

ثم استأنفوا المسيرة نحو الأرض بعد فترة تقترب من الأربعين عاماً . وكانت مسيرتهم حافلة بانتصارات على الكنعانيين في الجنوب، وعلى الأموريين في عبر الأردن.

ويتعلق باقي السفر (ص ٢٢- ٣٦) بما حدث لإسرائيل بينما كانوا في انتظار لأن يعبروا الأردن مقابل مدينة أريحا . وتشمل هذه الأصحاحات نبوات بلعام عن مستقبل إسرائيل (٢٢- ٢٤)، وعبادة الوثن في بعل فغور (٢٥) ثم تعداد آخر (٢٦) وتشريعات عن الأرض والأعياد والنذور (٢٧- ٣٠). ويأتي بعد ذلك هزيمة المديانيين وطلبة أسباط جاد ورأوبين ومنسى أن يستقروا في عبر الأردن (٣١- ٣٢). وأخيراً تُذكر قائمة بالأماكن التي فيها حل بنو إسرائيل (٣٣) ومجموعة من القوانين الخاصة بقسمة الأرض (٣٤- ٣٦) .

٢. بناء السفر

إن ما تقدم من مجمل مختصر لمحتويات سفر العدد، يبرز أعقد المشاكل التي تحيِّر المفسرين: وهي كيف يفسَّر ترتيب المواد بالسفر أو عدم ترتيبها؟ هل هناك سبب للفوضى الواضحة في خلط الأحداث بالقوانين، مما يجعل سفر العدد يبدو وكأنه "مخزن مهملات للقانون الكهنوتي"؟ ولا يقدم معظم المفسرين سوى تفسير نقدي ويسندون فيه القوانين إلى مصدر كهنوتي (أ) حيث ترجع الأحداث في معظم الأحوال إلى تقليد سير الأبطال (JE). وحتى بالأخذ بهذا الرأي القائل باحتواء سفر العدد على عدة مصادر، فإن ذلك لن يحل المشكلة التحريرية. فلماذا رتَّب المحرر مواد مصادره هكذا؟ علماً بأن المواد ذاتها تبين أنه كان شخصاً ذا اهتمام عميق بالترتيب والتنظيم؟

يرى دي ڤولكس أن خليط القانون والحدث يمكِّن المحرر من أن يفلح في إظهار فكرة أن "التاريخ الخلاصي والناموس ليسا مجرد أحداث مضت، بل هي دائماً معاصرة" كما أن جميع المحررين اللاحقين الذين قاموا بتحرير القصص والناموس يذكِّرون معاصريهم بأن التاريخ الخلاصي يهم كل شخص، وأنه الوقت لكي يتمم فيه الناس مشيئة الله.

ويجتهد دي ڤوكس في تفسيره لكي يظهر التماسك بين موضوع القوانين والأحداث: فكلاهما يختص برحلة الأمة، إلى كنعان. فيقرر الناموس أنَّ على إسرائيل أن يرحل بانتظام إلى أرض الموعد باعتباره جيش الله المقدس، ويقرر واجباتهم عندما يصلون إلى هناك (١- ١٠، ٢٨-٣٠، ٣٤-٣٦) أما الأحداث فتبين الانعطافات والانحرافات في الرحلة (١١- ١٤، ٢٠-٢١). وهذا التحليل أساساً صحيح، ولكنه يترك بعض الأمور في وسط السفر بلا تفسير (مثلاً ص ١٥، قصة بلعام). فمزيد من الدراسة التفصيلية سوف تؤدي إلى احتواء كثير من هذه المواد التي أُغفلت في التحليل، ووضعها مع بعضها.

تتخلل الأسفار الخمسة ملاحظات تاريخية ، فتقسم المادة التي تتضمنها الأسفار إلى دوائر كبيرة تشمل الأحداث أو مجموعة من النواميس، كما توجد وحدات أقصر معينة بالتحديد: وذلك بتكرار نهاية جزء من جملة أو عبارة كانت قد ابتدأت بها. وهناك أيضاً التجمع الثلاثي للناموس، والأحداث. وكل هذه الوسائل مستخدمة في سفر العدد[1].

هناك مبدأ آخر يفسِّر موقع قوانين معينة تبدو من الوهلة الأولى أنها في موقع غير مناسب من رواية الأحداث. إن إشهار قانون ما يتضمن في ذاته أن الله سيضع إسرائيل في وضع يمكِّنه من أن يتمم الناموس. وهكذا يمكن للناموس أن يؤديَ وظيفة المواعيد. وأوضح مثال لذلك موجود في ص ١٥، حيث الأمر بتقديم حبوب وزيت وخمر إلى جانب الذبيحة الحيوانية- فهذا وعد بأن إسرائيل يوماً ما سيدخل كنعان، بالرغم من الأحداث المذكورة في الأصحاحات السابقة (١٣- ١٤). وبالمثل فإن القوانين الستة المختصة بالأرض (٣٣: ٥٠ ..إلخ) تذكِّر القارئ، بأن

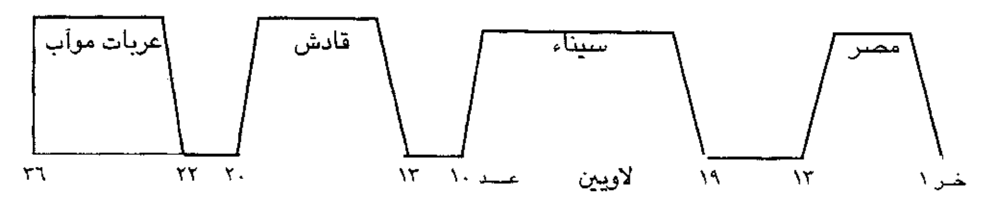
---

(١) الملاحظات التاريخية (١: ١، ١٠: ١١، ٢٠: ١) التحديد والتعيين (٤: ٢٤ و٢٨، ٦: ٢ و١٣ و٢١، ٧ :١ / ٩:١٥) التجميع الثلاثي للناموس (٥: ٥- ٦: ٢١، ص ١٥، ٣٣: ٥٠- ٣٦: ١٢) وللأحداث (١١: ١- ١٢: ١٦، ١٦: ١- ١٧: ١٢، ٢٢: ٢- ٢٤: ٢٥).

الوعد قد اقترب.

أما المبدأ البالغ الأهمية في موضوع ترتيب سفر العدد، فهو استعمال السفر للصيغة القصيرة الثلاثية الأبيات، أو ربما بصورة أدق صيغة التباين. فالسفر رُتِّب في دوائر عريضة، تحتوي على ثلاثة عهود هامة للإعلان في سيناء وفي قادش، وفي عربات موآب ويفصلهم نصان يمثلان معبراً يصف الرحلات من سيناء إلى قادش، ومن قادش إلى عربات موآب. وتمثل هذه الدوائر لاهوتياً المبدأ الرمزي: فالتاريخ يعيد نفسه، مع اختلاف الطريقة، لأنه مبني على عاملين لا يتغيران: طبيعة الله وخطية الإنسان. ومع أن سفر العدد مثل أجزاء أخرى من الكتاب المقدس[1]. يقدم التاريخ بشكل دائري، فهناك تطور في كل دائرة، وعن طريق مقارنة كل دائرة بسابقتها يتضح المعنى الكامل للجانب الأخير. فإذا كانت الرمزية تقرر بناء السفر ككل، فكذلك يجب علينا أن نلاحظ أيضاً أنها تنبِّر على التجميع الثلاثي لقصص التذمر في ص ١١- ١٢، ١٦- ١٧، وقصة بلعام في ص ٢٢- ٢٤ وكذلك النموذج السداسي لضرب الخيام في ص ٣٣ .

ولا يمكن أن تُفهم مادة سفر العدد بمعزل عما سبقه في سفري الخروج ولاويين. إذ ترتبط الثلاثة أسفار الوسطى بعضها ببعض، وسفر التكوين كمقدمة للمجموعة، وسفر التثنية كخاتمة لها. ويمكن أن تمثل محتويات الخروج إلى العدد بهذا الرسم البياني:



وهكذا تقع الأحداث من خروج إلى العدد في ثلاث دوائر، الثانية والثالثة منها بكاملهما في سفر العدد. ولا تكرر الدوائر المتأخرة الأحداث الموجودة في الأولى بلا مقتض، فنوع الاختلاف واضح جداً بصفة خاصة بين القصص الاستطرادية الواردة في خر ص ١-١٣ عما يأتي في الفترة المتأخرة ذات الإعلان الروائي المرتبط بسيناء وقادش وعربات موآب. إلا أنه ابتداءً من خر ١٣: ٧ ترد مواضيع وعناوين مواضيع مماثلة لما في العدد في ذات الموقع من الدائرة. ولا يعقل أن يكون هذا مصادفة. ويؤكد هذا الانطباع الإشارة الواضحة إلى الظروف السابقة الذكر في القصص ذاتها. (مثلا عد ٢٨: ٦، ٣٢: ٨ الخ) وتعبِّر الخلاصة التي نوردها أدناه عن المماثلات بين الثلاث رحلات، والثلاث مناسبات لإعطاء الناموس في سيناء وقادش وعربات موآب. وبالطبع تتغاضى هذه الخلاصة عن الاختلافات بين الثلاث دوائر، وهي أمور مهمة بالنسبة للتفسير اللغوي وهي على الأقل في أهمية المماثلات. ونتوقع من القاريء أن يعمل المقارنة التي تظهر المماثلات والخلافات في سلوك الأمة في المناسبات المختلفة.

وإليك هذين الجدولين اللذين يشملان هذه الخلاصة:

(١) مثل القضاة، والملوك.

الرحلات

من البحر الأحمر إلى سيناء	من سيناء إلى قادش	من قادش إلى عربات موآب
تقودهم السحابة خر ١٣: ٢١	= عد ١٠: ١١ – الخ	
الانتصار على مصر ١٤		قا ٢١: ٢١– ٣٥
نشيد الانتصار ١٥: ١–٨	قا ١٠: ٣٥ و٣٦	٢١: ١٤–١٥
مريم ١٥: ٢٠–٢١	= ١٢	= ٢٠: ١
الشعب يتذمر ١٥: ٢٣– ٢٤	= ١١: ١	= ٢١: ٥
تشفع موسى ١٥: ٢٥	= ١١: ٢	= ٢١: ٧
بئر ١٥: ٢٧		= ٢١: ١٦
المن والسلوى ١٦	= ١١: ٤– ٣٥	
ماء من الصخرة ١٧: ١–٧		= ٢٠: ٢–١٣
الانتصار على عماليق ١٧: ٨– ١٦		قا ٢١: ١–٣
أريحا ١٨: ١–١٢	قا ١٠: ٢٩ – ٣٢	

الحلول (نقاط توقف)

الموضوع	سيناء	قادش	عربات موآب
المواعيد الإلهية	خر ١٩: ٥–٦، ٢٣: ٢٣ الخ	عد ١٣: ٢	ص ٢٢ – ٢٤
٤٠ يوماً	٢٤: ١٨	١٣: ٢٥	–
التمرد	٣٢ : ١–٨	١٤: ١– الخ	٢٥: ١–٣
تشفع موسى	٣٢: ١١– ١٣	١٤: ١٣– ١٩	–
الدينونة	٣٢: ٣٤	١٤: ٢٠– ٣٥	٢٥: ٤
الوباء	٣٢: ٣٥	١٤: ٣٧	٢٥: ٨–٩
شرائع الذبائح	٣٤: ١٨– الخ لا ص ١–٧، الخ	١٥: ١– ٣١	ص ٢٨– ٢٩
تجربة	لا ٢٤: ١٠– ٢٣	١٥: ٢٢– ٣٦	٢٧: ١–١١
التمرد ضد الكهنة	لا ١٠: ١– ٣	١٦: ١– ٣٥	–
الكفارة عن طريق الكهنة أو اللاويين	خر ٣٢: ٢٦– ٢٩	١٦: ٣٦ – ٥٠	٢٥: ٧– ١٣
حقوق الكهنة	لا ص ٦– ٧، ٢٢	ص ١٧– ١٨	٣١: ٢٨–٣٠، ٣٥: ١–٨
شرائع التطهير	لا ١١– ١٦، عد ٩: ٦– ١٤	ص ١٩	ص٣١، ٣٥: ٩– الخ
التعداد	عد ١– ٤	–	ص ٢٦

لاحظ المفسرون بعض المشابهات بين الدوائر منذ زمن بعيد. مثلاً القصتان عن الماء من الصخرة (خر ١٧: ١-٧ / عد ٢٠: ٢-١٣). إلا أن الترتيب النهائي للمواد في ثلاث دوائر ممتدة فلم يلاحظوها حتى الآن. ومع ذلك فهي ليست فريدة من نوعها. فالتثنية أساسه ثلاثة خطابات طويلة ألقاها موسى (١-٤، ٥-٢٨، ٢٩- ٣٠). بل وهناك مثال أقرب لهذا الأمر في سفر التكوين إذ به ثلاث دوائر كبرى عن الآباء إبراهيم ويعقوب ويوسف، وكل منها يقدَّم لها بالصيغة "وهذه مواليد تارح" (اسحق، يعقوب) (تك ١١: ٢٧، ٢٥: ١٩، ٣٧: ٢)، وبداخلها فصول معترضة صغيرة، يقدم لها بذات الصيغة (٢٥: ١٢، ٣٦: ١). وذات النظام متبَّع في التاريخ البدائي القديم (تك ٢- ١١): حيث توجد رواية (٢: ٤- ٤: ٢٦) فأنساب (٥: ١- ٦: ٨) فرواية (٦: ٩- ٩: ٢٨) فأنساب (١٠: ١-٣٢) فرواية (١١: ١-٩) فأنساب (١١: ١٠- ٢٦) وهذه أيضاً تبدأ بذات الصيغة "هذه مواليد" ماعدا (١١: ١).

وتدل هذه المماثلات مع سفر العدد على أن عرض المادة في صورة ثلاثية، كان عملاً تحريرياً ثابتاً عند كتبة الكتاب المقدس. على أن هذا لا يعني أنهم عوَّجوا السجل باستعمال صيغة تبدو مفتعلة. فإن كل الكتابة التاريخية تتطلب انتقاء أحداث إن كان لابد من إبراز معنى للماضي (مثلاً تأمل يو ٢٠: ٣٠- ٣١، ٢١: ٢٥). وهكذا يركز الكتاب المقدس انتباهنا إلى أحداث ذات مغزى لاهوتي وذلك برواية سجل لها، ثم بوضعها في قرينة تبلِّغ المعنى، مع أنها قد تختلف في طريقتها عن طرق المؤرخين العصريين النقدية. وعلى أي حال، فلا طرق كتابة التاريخ القديمة ولا الحديثة، متورطة في خلق وقائع، أو في تزوير حقائق. ويشهد لأمانة السجلات الكتابية احتوائها على كثير من المواد التي لا تتسق تماماً مع الخطة الدوائرية: ذلك أن ما توارثوه من تقاليد يجب أن يسلِّم بأمانة حتى ولو كانت غير مناسبة لكاتبها من وجهة نظر تحريرية بحتة.

٣- المصادر:

المصدر النهائي لمعظم مادة سفر العدد هو مصدر إلهي. فتقريباً كل جزء من السفر يبدأ بالكلمات "وكلم الرب موسى" أو يبدأ بكلمات مشابهة. ولكن لكي نقرر كيف حُفظت الكلمات الموحى بها، والتي مرت بها قبلما أُدمجت في الأسفار الخمسة – فهذا أصعب بكثير، وقد أنشأ كثيراً من الجدل. ويرجع هذا من جهة إلى وجود إشارات عن بعض نصوص وردت فى الأسفار الخمسة والمصادر التي أخذ عنها المحرر أو المحررون والتى استخدموها فى تجميع السفر، ومن جهة أخرى إلى وجود بعض المواد التي يحتويها، والتي يفترضون أنها تعكس أحوالاً حدثت بعد زمان موسى بكثير.

إن الإشارات التي تشير بوضوح إلى وجود مصادر هي إشارات نادرة في سفر العدد. فهناك ٣٣: ٢ حيث يقول "وكتب موسى مخارجهم" وهذا يدل بوضوح على وجود وثيقة موسوية استعملها من جمع قائمة رحلات الإسرائيليين الموجودة في هذا الأصحاح. ويحتوي ٢١: ١٤- ١٥ على اقتباس من "كتاب حروب الرب" وهو وثيقة غير معروفة في غير هذا المكان، وعادة يفترض أنه يحتوي على أشعار.

والأمر الملفت للنظر بصورة خاصة في سفر العدد هو احتوائه على مواد ينسبها بصراحة إلى غير

الإسرائيليين. فهناك الأموري الذي يسجل انتصارهم على الموآبيين (٢١: ٢٧- ٣٠)، وهناك نبوات بلعام الرائي الذي من بين النهرين الذي استأجره الموآبيون والمديانيون ليلعن إسرائيل (٢٣- ٢٤).

أما كيف وصلت تلك لمواد إلى إسرائيل، فهو يظل مجرد ظن ولا طريق لإيضاح الأمر تماماً. وربما يكون قد رواها الأسرى من الأموريين والموآبيين إلى الإسرائيليين الذين أسروهم ولكن هذا مجرد تخمين.

وتنسب أشهر النظريات النقدية سفر العدد إلى أربعة مصادر كبرى: هي J المصدر اليهوي، E المصدر الإلهي، P المصدر الكهنوتي، Ps المصدر الكهنوتي الإضافي. وفي كثير من الفصول، فالباحثون الذين يؤمنون بهذه المصادر غير متحققين هل ينسبون مواد الفصول إلى J أو E؟ وهناك تخبط مماثل يحيط باختلاف ما ينسب إلى P أو إلى Ps. ولكن يوجد بفهم إجماع واسع المدى بالنسبة للتمييز بين ملاحم JE من جهة، والمواد الكهنوتية في P، Ps من جهة أخرى. فتنسب المواد القانونية. والأحداث التي تمثل النقاط القانونية إلى P ، بينما تنسب الأحداث الصرف إلى JE .

وبحسب رأي جراي الذي يعرض الأدلة على هذا التحليل بمنتهى التروي فإن النصوص التالية تُنسب إلىJأوE

١٠: ٢٩- ١٢: ١٥، ١٣: ١٧ب- ٢٠ و٢٢- ٢٤ و ٢٦- ٣٣، ١٤: ١ب، ٣- ٤ و٨- ٩ و١١- ٢٥ و٣٩- ٤٥ و ١٦: ١ب و٢ب و١٢- ١٥ و ٢٥-٢٦، ٢٧ب- ٣٤، ٢٠: ١ب و٥ و١٤- ٢١، ٢١: ١-٩ و ١١ب- ٣٢، ٢٢: ٢- ٢٥: ٥، ٣٢ (؟)، ٣٣ (؟).

فأما ٣٢، ٣٣ فيعتقد جراي أن ما ورد بهما يوجد فى JE و P، ولكنه لا يظن أنه يمكن توزيعها بصورة مقنعة. أما بقية المادة فينسبها جراي إلى P أو Ps أو إلى المحررين.

ويدلل جراي على هذا التحليل الوثائقي بثلاث أدلة رئيسية. **أولاً** أن أفضل تفسير لاختلاف المواد في سفر العدد هو وجود المصادر المتعددة. **ثانياً** احتمال وجود الوثائق في سفر العدد كاستمرارية لوجود JE، P في سفري التكوين والخروج. **وثالثاً** بأن القوانين ورواية الأحداث تحمل في ذاتها الدليل على إتيانها في أزمنة مختلفة. أما **الدليل الأخير** من هذه الدلائل فننظر فيه بأكثر تفصيل في مايختص "بالكاتب وتاريخ الكتابة" وسأركز هنا على الدليلين الآخيرين.

أما الدليل الذي يستند إلى اختلاف المواد، فهو أضعف من أن يبرهن على تعدد المصادر. والواقع أنه عندما نفهم خطة سفر العدد يتضاءل الدليل المعتمد على خلط الناموس ورواية الأحداث في إثبات أن المصادر متعددة. أو أن الأسلوب متنوع للبرهنة على أن السفر كتبه أفراد متعددون. فإنني عندما أقدم مشروعاً بقانون، فإنني أستخدم أسلوباً يختلف عن أسلوبي في التفسير. كذلك يمكن للشعراء أن يكتبوا النثر، ولكنهم في هذا يستخدمون ما يميز صورة كتاباتهم من عمل مختلف من التركيبات النحوية والأسلوب والمفردات. وبناء عليه فإن أسلوب ومفردات رواية الأحداث في سفر العدد يختلف عن أسلوب التشريعات الطقسية الواردة فيه، وهذه الاختلافات أساسها الموضوع.

ولكي تبرهن على وجود المصادر المختلفة، يلزمك مقارنة المثل بالمثل: أي مقارنة النواميس الطقسية بنواميس

طقسية، ومقارنة الأحداث المرويَّة بأحداث مرويَّة.. كما يجب الاستفادة من أدق نقاط النحو والصرف لكي تبين التجانس الذي يدل على أن الكاتب واحد، أو الانتباه إلى الاختلاف الذي يدل على تعدد الكتبة. ولا يعتبر دليلاً على اختلاف المصادر وجود مفردات التعداد الخشنة المستعملة في ما يسميه النقاد المصادر الراوية الأحداث، فهي مجرد اختلاف في الموضوع. وإلى أن تستعمل في دراسات الأسفار الخمسة أساليب التمحيص المهذبة، فيمكننا أن لا نأخذ باعتبار مصادر مختلفة أو كتبة مختلفين للمادة التي يسمونها الكهنوتية (P)، أو الملاحم (JE) طالما لم يثبت ذلك.

ولو أننا قبلنا أن سفر التكوين مركَّب من J، E، P. فيبدو أنه أمر طبيعي أن تستمر فكرة المصادرفي سفر العدد. إلا أن الأمر المسلم به والمجمع عليه هو أن أوضح المعايير لتمييز المصادر في سفر التكوين لا ينطبق على سفر العدد. مثلاً معيار الاسم الإلهي (يهوه = J، الوهيم = P أو E) لا يفلح لتمييز المصادر بعد سفر الخروج أصحاح ٦. والازدواج الحقيقي الذي يؤدي إلى ازدواج الأحداث أو القوانين نادر في العدد. وحتى في أكثر الأحوال معقولية لا تعتبر دليلاً على اختلاف المصدر عند النقاد القائلين بالمصادر[(١)].

كذلك يثار الشك حول التجزيء التحليلي المصدري للقصص بين J، E (مثلاً بلعام ص ٢٢- ٢٤) أو JE، P (الجواسيس ص ١٣- ١٤) أو قورح وداثان وأبيرام. وسنتناول هذا بأكثر تفصيل في الوقت المناسب في التفسير، حيث نبين أن ما نسبوه إلى JE واعتبروه النسخة المبكرة يتضمن فيه وجود عناصر لا توجد إلا في ما ينسبونه إلى P أو Ps اللذين يعتبرونهما متأخرين، وهناك ندلل على أن التقسيم إلى مصادر يسلب من هذه القصص خطتها الأدبية. وأخيراً فإن الطريقة التي بها يجمع أصحاح ٣٣ في ترحالاته عناصر من JE، P جميعها تعارض نسبة رواية الترحال إلى مصادر مختلفة حيث نسلم بصحة وقِدم سفر العدد ص ٣٣ .

ليت مفسري العدد لم يفترضوا استمرارية J، E، P من تكوين إلى العدد، فحينئذ كانوا تطلعوا إلى نظرية بديلة تفسر ظاهرة ما يوجد في سفر العدد بصورة أكثر فائدة. لقد دللوا مؤخرا على أن التكوين مؤلف من أجزاء كبيرة من المعلومات ضُمَّت بعضها لبعض الواحدة عقب الأخرى، مثل ضم قصص إبراهيم، وقصص البدايات (أما نظرية الوثائق الكلاسيكية- فترى ذات المصادر كأعمال طويلة- كل منها يحتوي على جزء يسير من كل موضوع الخليقة، والطوفان، وإبراهيم.. الخ فحبكت هذه معاً لكي تكوِّن الرواية الحالية). أما كيان العدد بخطته المذكورة سابقاً فيزكي نفسه لكي ينطبق على التحليل الذي رآه (رندتروف) للتكوين. وبهذا يمكننا أن نفتكر أن محرراً ضم جنباً إلى جنب كمَّاً من المعلومات عن قادش، وآخر عن عربات موآب إلى معلومات عن سيناء، مستعملاً قائمة قصيرة من الترحالات. فهذا يجنِّبنا تمزيق وحدات ذات بناء سليم في داخل هذه الأجزاء (الجواسيس، وبلعام) إلى مصادر متعارضة.

---

(١) مثلاً يعتبر جراي (صـ ٣٨٩) ان التعدادين عد ١، عد ٢٦ يمكن ان يكونا كلاهما من المصدر P. ثم نوث يدلل (صـ ٢١١، ٢٥٧) على ان كلا القصتين عن بنات صلفحاد إضافات متأخرة إلى P.

٤- الكاتب وتاريخ الكتابة

بحسب العقيدة التقليدية يعتبر موسى هو كاتب كل الأسفار الخمسة عدا سجل وفاته في تث ٣٤ ،فهذا يعني أنها كُتبت إما في منتصف القرن الثالث عشر قبل الميلاد، أو في أواخر القرن الخامس عشر قبل الميلاد[1] والأدلة الرئيسية على هذا الرأي التقليدي هي العبارات التي جاءت في الأسفار الخمسة، والتي تقول إن موسى كتب بعضاً منها (خر ٢٤: ٤، عد ٣٣: ٢، تث ٣١: ٩ و٢٢) والقول مراراً وتكراراً بأن الناموس أعلن له (خر ٢٥: ١، لا ١: ١، عد ١: ١ ..الخ) كما أن العهد الجديد يفترض أن موسى هو الكاتب (مت ٨: ٤، ١٩: ٧، لو ٢٤: ٤٤، يو ١: ٤٥).

ونحو نهاية القرن الماضي شاع رأي آخر، مختلف كل الاختلاف عن كاتب الأسفار الخمسة. وارتبط تحليل محتوياتها إلى المصادر J، E، D، P بتحديد تاريخها في زمن متأخر جداً عن موسى. وفي وقتنا الحاضر اعتادوا أن يؤرخوا J في القرن العاشر ق.م، E في التاريخ، P في السادس، PS بعد ذلك. وبهذا يكون بين هذه المصادر وبين موسى فترة من الزمن كبيرة جداً. وقد سلموا بأن JE يحتوي على رواية أحداث ترجع إلى زمان موسى، أما P فاعتبروه مثاليات وصف الماضي وليس سجلاً تاريخياً موثوقاً به، وأن شرائعه ونظمه تعكس الزمان المتأخر جداً الذي كُتبت فيه وليس زمان موسى. وبصفة خاصة اعتبروا سفر العدد عبارة عن خليط من المصادر المبكرة نسبياً J، E، مع المصادر المتأخرة جداً P، Ps ، وأن عدة محررين جمعوا بالتعاقب هذه المصادر بحيث كان آخرهم في القرن الخامس ق.م.

وإن شئت الاستزادة من مناقشة النظريات المختلفة، فارجع إلى مقدمات العهد القديم[2] أما هنا فنكتفي بإبراز بعض الاعتراضات الرئيسية على تحديد تاريخ متأخر لما نُسب إلى P في سفر العدد.

وتعتمد دعوى النقاد لتحديد تاريخ متأخر للمصدر P تعتمد على افتراض بأن تاريخ ديانة إسرائيل قد أعيد تدوينه: على خلاف ما يقرر الكتاب المقدس ذاته عن ذلك التاريخ. ولولا الفلسفة الرومانسية في جيلنا، والتي ترى ما يفترضون فيه الحرية غير المقيدة التي اتبعها المصدر JE على أنها عرض إيجابي ومبكر للروح . البشرية، وما يفترضون فيه التأخير، والتطوير غير المرغوب فيه (شرائع الطقوس في P)- لولاها لما كان من المستبعد أن يؤرخوا للمصدر P تاريخاً في زمان السبي أو بعده. لأن هذا التاريخ سيثير مشاكل كبرى. فمثلاً في وقت ما بعد السبي كانت نسبة الكهنة إلى اللاويين ١٢: ١ (عز ٢: ٣٦- الخ قا ٨: ١٥) بينما في سفر العدد يعني ناموس العشور أن نسبتهم ١: ١٠ (عد ١٨: ٢٦) بل إن نظماً بأكملها اختفت في زمان ما بعد السبي مثل تابوت العهد ومسح رئيس الكهنة والأوريم والتميم.

ولو كان هذا هو الدليل الوحيد على أقدمية ما يسمونه P، لاستحق أن يثبت كدليل على كون رواية موثوق فيها. ولكن توجد أدلة أخرى لا تقبل المعارضة. فمثلاً اصطلاحات منسوبة لـ P صارت بعد ٧ق.م مهجورة ،وبدلاً منها

---

(١) إن تاريخ الزمن الموسوى ذاته مثار للجدل إلى وقت قريب. اجمع الباحثون على أن الخروج وغزو كنعان كان فى ق١٣. ولكن جـ. جـ بمسون فى مقال بعنوان : « إعادة تجديد تاريخ الخروج والغزو فى نشرة جامعة شيفللر عام ١٩٧٨ دلَّل مؤخراً على ان الحفريات تبين ان فتح إسرائيل لكنعان كان فى نهاية العصر البرونزى (ق ١٥ ق.م.) وأن هذا اوفق من نهاية العصر البرونزى المتأخر.

(٢) انظر مثلاً جـ. فورد "مقدمة للعهد القديم" (١ بنجدن سنة ١٩٦٨) او ر.ك. هاريسون "مقدمة للعهد الجديد" (تندل سنة ١٩٧٠).

تستعمل في سفري أخبار الأيام وعزرا ونحميا ألفاظ أخرى للتعبير عما يتحدث عنه P، بينما يقف سفر حزقيال (وهو في ق٧ – ٨ق.م) لغوياً بين P وعزرا في استخدامها.

ويمكننا أن نجري المقارنة بصورة أخرى مع حزقيال، وفيها درس لذوي الألباب. فإن حزقيال يقتبس ويشير إلى سفر اللاويين كثيراً خاصة من شرائع سفر اللاويين أصحاحات ١٨– ٢٦ ولكنه أيضاً يقتبس من سفر العدد أصحاح ٣٤ لكي يصف حدود أرض الموعد الجديدة، ثم عد ٣٥: ١– ٨ هو أساس مفهوم الأرض الكهنوتية واللاوية حول أورشليم –مع الفارق، إذ أن العدد ص ٣٥ يتحدث عن قرى لاوية مبعثرة في كل الأرض ومع ذلك فيتخيل حزقيال شرائط من الأرض متاخمة لأورشليم يسكنها الكهنة واللاويون. ومنهاج. سفر العدد يتميز بأنه عملي، أما منهاج حزقيال فهو خيالي متفائل بكمال البشر.

وكذلك الحال في سفر التثنية، والذي لم يقل أحد من الدارسين أن تاريخه متأخر عن القرن السابع ق.م. وتظهر فيه دراية كبرى بمحتويات سفر العدد. ومن المهم أن نلاحظ أن التثنية لا يشير فقط إلى ما يُنسب إلى JE فقط في سفر العدد، والتي هي برص مريم (عد ١٢ تث ٢٤: ٩) وارتحالات إسرائيل (٢٠: ١٤– ٢١: ٢٠ تث ٢: ١– ٢٥) والانتصار في عبر الأردن (٢١: ٢١– ٣٥ تث ٢: ٢٦– ٣: ١٠) وبلعام (٢٢–٢٤ تث ٢٣: ٤–٥) بل يشير أيضاً إلى أشياء لا توجد إلا في P مثل حقوق الكهنة وواجباتهم (١٨ تث ١٨: ٢)، ومريبة قادش (٢٠: ١٢ تث ٣٢: ٥١– ٥٢) والنذور (٣٠: تث ٢٣: ٢١–٢٣) ومدن الملجأ (٣٥: ٩– ٣٤ تث ١٩: ١– ١٣). ثم لسفر التثنية إلمام بقصص موجودة في كلا ما ينسب إلى JE، P مثل تفاصيل قصص الجواسيس، واستقرار السبطين والنصف في عبر الأردن (ص ١٣– ١٤، ٣١ تث ١: ١٩– ٤٦، ٣: ١٢– ٢٩). فهذا يدل على أن سفر العدد أسبق من سفر التثنية، وعلى أن JE، P يعتبران من حيث زمانهما لم يظهرا في فترتين متباعدتين جداً من التاريخ. ولذا لا يعسر علينا أن نقدم إصلاحاً لنظرية التحليل المصدري، بحسب الخطوط المقترحة في الفقرة السابقة.

إن مقارنة سفر العدد بالأسفار الأخرى في العهد القديم يتيح تقديم تاريخ نسبي، وليس تاريخاً مطلقاً. حيث أن تاريخ هذه الأسفار الأخرى متنازع عليها. وقد أصاب رندتروف في تنبيره على عدم يقينية معظم المناقشات النقدية لهذه المواضيع بالقول "نكاد نفتقد إلى أي دليل معول عليه بالنسبة لتاريخ كتابة الأسفار الخمسة. فكل تحديد لتاريخ "المصادر" (كما يدعونها) يعتمد تماماً على افتراضات نظرية لا وجود لها إلا لدى جمهور الدارسين. مثل هذه الشهادة الصريحة من أحد الباحثين المشهورين في مجال النقد في موضوع الأسفار الخمسة، تستحق الاعتبار. فإن صحَّت شهادته يستطيع المرء أن يحدد تاريخ أي جزء من الأسفار الخمسة في أي زمان بين زمان موسى وزمان حزقيال.

في سفر العدد توجد مؤشرات تستوجب تحديد تاريخ مبكر لمحتوياته داخل هذه الفترة العريضة. فقد وجدت مثيلات للإحصائيات الواردة في سفر العدد أصحاحات ١، ٢٦ في نصوص ماري في بيت النهرين (ترجع إلى القرن الثامن عشر قبل الميلاد)، وفي وثائق المملكة المصرية القديمة، وفي المصادر الكلاسيكية. إن صيغة أسماء قائمة العشائر (في ١: ٥– ١٥) تحمل طابع الألف الثاني قبل الميلاد، ومن حيث طريقة الحَّل في بعض أماكن الترحال، فقد شكَّلت الأسباط شكل معسكر مربع، في مركزه ملكهم الله (عد ص ٢) فهذا التشكيل اتبعه رمسيس

الثاني (في القرن ١٣ ق.م في معسكراته، بينما الأشوريون في الألف الأولى قبل الميلاد كان معسكرهم دائرياً. كذلك دور الكهنة واللاويين في الحراسة للخيمة (عدد ص ٤) أشبه بما في النصوص الحثَّية.

ويدل تصميم المنارة (عد ٨) على أنها كانت معاصرة للعصر البرونزي المتأخر (ق ١٥- ١٣ ق.م). وقد كانت الأبواق مستعملة في مصر للنداء للحرب وللعبادة (عد ١٠) وكانت أهداب الثياب (عد ١٥: ٣٧) مستعملة عند جيران إسرائيل منذ منتصف الألف الثانية قبل الميلاد، وما بعد ذلك. أما الرسالة إلى آدوم (٢٠: ١٤-١٧) فتمثل الرسائل الدبلوماسية التي تحمل طابع الألف الثانية قبل الميلاد سواء في أسلوبها أو صيغتها. وقد وجد في تمنة حية نحاسية (قا عد ٢١) ومقدس من خيمة استعملها المديانيون. أما وحي بلعام سواء في محتوياته أو لغته، وكذلك الأشعار الأخرى في سفر العدد، فتدل دلائلها على أنها قد صيغت في زمان مبكر، وكُتبت كتابة في ما لا يتعدى زمان الملكية المبكرة. وتمثل شرائع الذبائح في عد ص ٢٨-٢٩ طقوس تقويم يوغاريتي يرجع إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد. وأخيراً حدود كنعان كما يحددها عدد ص ٣٤ تماثل ما جاء في النصوص المصرية التي ترجع إلى ق ١٥- ١٣ ق.م والتي تصف حدود كنعان كمقاطعة تحت الحماية المصرية.

ولهذا الدليل وزن في تأييد شهادة السفر عن نفسه، وأن ما روى فيه مبني على أساس أصله راجع إلى زمان موسى. أما مقدار ما حدث له من تحديد وتنقيح وإعادة كتابة في أثناء القرون التي خلت قبل أن يصل إلى الصورة النهائية (وربما كان ذلك في الأيام المبكرة من الملكية) فهذا من الصعب على الطرق النقدية تقريره. وربما يكون من الأكثر إنصافاً أن يأخذ الشكاكون الجانب التقليدي، بدلاً من افتراض التاريخ المتأخر ، ما لم يوجد الدليل على عكس ذلك. إلا أن التاريخ المضبوط بالنسبة لمحتويات السفر ليس له أهمية فيما يتعلق بالتفسير، إذ أن الصورة النهائية للنص هي التي لها سلطان القانونية بالنسبة للكنيسة ،وهذا هو ما يتركز عليه الاهتمام في الفصول التالية.

٥- النص العبري لسفر العدد

كل الترجمات الإنجليزية (وكذلك العربية) مبنية على النص المازوريتي، وهو المخطوطات العبرية المكتوبة بخط اليد في ق ١٠م. وقد وُجدت قطع من مخطوطات من سفر العدد في الكهوف المجاورة للبحر الميت (٦ قطع في قمران وقطعتان في المربعات) تبين أن النص العبري لسفر العدد قد حُفظ بغاية العناية عبر آلاف السنين السابقة لكتابة النص المازوريتي. إن الدراسة المبدئية لأسفار البحر الميت أظهرت أحياناً أنها تحتوي قراءات أشبه بالنسخة السامرية، أو ما يفترض أنه النص المترجم عنه السبعينية وهي ترجمة العهد القديم إلى اليونانية في ق ٣ق.م. ونادراً ما تفوقت هذه القراءات على النص المازوريتي التقليدي. وكما قال جراي : «حتى عندما تختلف الترجمات القديمة عن المازوريتي، فهي غالباً لا تفترض وجود قراءة عبرية تختلف بل محاولات لتفسير النص المازوريتي».

وفي الأشعار القديمة في (عدد ٢١-٢٤) فقط توجد درجة ملحوظة من عدم الدقة النصية. وهنا لا تقدم الترجمات إلا قليلاً من العون للوصول إلى النص الدقيق. ومن ثم تلزم التخمينات، والتفسيرات الفليولوجية، لكي تجعل النص ذا معنى، وذلك في أجزاء قليلة.

وقد بنى هذا التفسير على النص العبري، آخذاً الترجمة القياسية RSV، إلا عندما لا أتفق مع ما يرد فيها. وحينئذ فالترجمات الأخرى خاصة عندما تلزم من أجل النص العبري، أو من أجل تفسير الكلمات المشكلة.

٦- مشاكل تفسير سفر العدد

(أ) أهمية الطقس:

أشرت في المقدمة إلى الفجوة العظيمة التي تفصل عقلية جيلنا عن سفر العدد، ، هي فجوة تجعل من العسير علينا أن نقدِّر السفر كثيراً. ذلك أننا نتأثر بمأساة الجواسيس، وبحرمان موسى من أرض الموعد، ونستطيع أن نستمتع بقصة بلعام الكوميدية. على أن هذه القصص لا تتضمن إلا جزءاً يسيراً من السفر. وأما معظمه فمتعلق بطقوس مختلفة وتفاصيل نظامية كئيبة وثقيلة على الفهم لدى قراءتها، وتبدو غير مناسبة إطلاقاً لكنيسة هذا القرن. وبلا شك هذه المشاكل ليست قصراً على سفر العدد وحده: فذات الشيء في الخروج والتثنية -وذات الشيء أيضاً في اللاويين ، بل ويزيد عن الأسفار الأخرى كونه أقل منها في رواية القصص والأحداث.

ومع ذلك، فالكم الكبير من الناموس الطقسي الصرف في الأسفار الخمسة، يبين أهمية لدى كتبة الكتاب المقدس. ويؤيد هذا الفكر علماء الأنثروبولوجيا في عصرنا، فعندهم أن مفتاح تفهُّم القيم الأساسية في مجتمع ما هو نظامهم الطقسي.

يقول م. ولسن: "تفصح الطقوس عن أعمق أعماق القيم.. فالناس يعبرون بها عما يؤثر فيهم تأثيراً بالغاً. وحيث أن التعبير يأتي في صورة التمسك بالتقاليد والإلزام، فإن ما يعلن هو قيم الجماعة. لذلك أرى أن درس الطقوس هو المفتاح لفهم الدستور الأساسي للمجتمعات البشرية".

وباختصار، ما لم نفهم النظام الطقسي لشعب ما، فإننا لا نفهم مكونات أحوال مجتمعهم.

لذلك فليس بلا مبرر أن يتكون أكثر من نصف الأسفار الخمسة من قواعد طقسية، وتعليمات عن بناء خيمة الاجتماع، وشرائع عن الذبائح والأعياد وغيرها. والأسفار الخمسة دائماً معتبرة الجزء من العهد القديم ذو السلطانْ العظيم. فإذا استطعنا أن نفهم هذه الترتيبات، فإننا نقترب من تفهم قلب ديانة إسرائيل وقيمها، على الأقل من وجهة نظر علماء حضارة الإنسان.

على أن هذا لا يتوفَّر لنا بسهولة. إذ أن العصريين قد نموًا في أنفسهم نفوراً من الإشارات الطقسية والرمزية لدرجة أننا نفضل أن نستغنى عنها، ونتجاهلها عندما يستخدمها الآخرون. لكن ألا نستمع إلى فكتور ترنر الذي فتح مؤخراً باب تفسير الرموز الطقسية، فإنه يسلم بإخلاص وصراحة أنه عند بدء دراسة لقبيلة "الندمبو" في زامبيا كان يجهل طقوسهم ولكنه يقول: "أخيراً اضطررت للاقتناع بأنني إن أردت أن أعرف أي قدر من حضارة "الندمبو"، فعلي أن أتغلب على تحيزي ضد الطقوس وأبدأ في استقصائها".

كذلك يشارك في ذات النفور معظم دارسي العهد القديم. على أننا كنا نتوقع كتباً عن ديانة العهد القديم ولاهوته تخصص أجزاءً طويلة لتفسير طقوس العهد القديم، وخاصة نظام الذبائح، حيث أن الطقوس أمر حيوي

حقاً لتفهم أي مجتمع وتفهم قيمه. ولكن كل الكتب الحديثة التي اطلعت عليها تتملص سريعاً من هذا الجانب من الديانة الكتابية، مع أن ممارسة الذبائح هي صميم العبادة في الكتاب المقدس.

بهذا الاعتبار يستعرض الكُتَّاب العصريون ذات التميز الذي أبداه مؤسس الدراسات النقدية ، للعهد القديم يوليوس ڤلهورز. الذى لم يتورَّع أن يعلن أي الأجزاء في الكتاب أعجبته وأيها وجده غير متجانس. وفي أضخم مؤلفاته مقدمة لتاريخ إسرائيل سنة ١٨٧٨ تجري قاعدتان للحكم على قيمة الكتاب وهما: الأولى إن الحرية والتلقائية جيدان، بينما التنظيم والطقس رديئان. والثانية هي أن التلقائية مبكرة، بينما التنظيم متأخر. وهذه الافتراضات التي يبديها في مؤلفه تفسر طريقة تدليله على ترتيب المصادر J، E، P، P. فيرى أن في JE العبادة حرة ولا تتسم بالنظم ولهذا فقد كُتب أولاً. و D بميوله التنظيمة جاء بعد ذلك. أما P ذو الطقسية المتزمتة فلابد أنه جاء آخر الكل.

ويرى ڤلهوزن في مدخله لتاريخ ديانة إسرائيل أن بروتستانتية JE المتحررة قد انحدرت إلى كاثوليكية P تدريجياً. ورغم أنه من السهل أن نستمر بهذا المدخل، إلا أنه يجب أن نسلم بأن الكثيرين جداً من العصريين يشاركونه ذات الحكم الرئيسي ولو أنهم لا يرضون بموقفه النقدي. وبلا شك هذا يفسر استمرار جاذبية آرائه رغم أننا نشك في معقولية الأسباب التي تدعوهم لذلك. وفي مقدمة أقرب النقاد إلى فكر ڤلهوزن "دي ڤيت" ثم فيلسوف التاريخ العظيم (هردر) الذي كتب في أواخر ق ١٨ والذي حاز شعبية عريضة، بل ويصفونه بأن نظرته الأساسية هي النظرة المشتركة بين أناس عهد النور. ثم أيضاً "بوشڤتز"، الذي أجمل عمل ڤلهوزن على أنه حافظ على جوهر الفردية البروتستانتية.

هذا يفسر ما نشعر به بالنسبة للطقوس ولماذا نرى، بصفة خاصة، نواميس العهد القديم، كئيبة جداً وغير متجانسة. وانتهينا إلى أننا لا نلاحظ مغزاها، وفوق ذلك فإننا نقلل من أهميتها –صورة وتنظيماً– في مهننا دينية ودنيوية على السواء. كذلك يميل المسيحي الإنجيلى إلى اعتبار الصلاة الارتجالية أكثر روحانية من الصلاة الطقسية. ولدينا الأساليب العشوائية للملبس والحديث، ومجموعات البيوت الكرزماتية التي نشأت لكي تحتل مكان الكنائس المؤسسة منذ زمان طويل. ومع أن هذه المواقف منتشرة بأكثر وضوح بين البروتستانت، ولكن ميولاً مماثلة موجودة بين الكاثوليك. ولكن بالرغم من شيوع هذا الميل فإننا في النهاية لا نستطيع أن نتخلص من الطقوس والأنظمة (ولدينا الأمثلة على عدم التخلص من أمور إلا بوجود البديل). فإن عادة السلام باليد في انقراض لكن القبلة حلت مكانها. والأستاذ المحاضر في الجامعة قد لا يلبس الروب والقبعة الأكاديمية ولكنك تستطيع أن تميزه من طلبته بربطة عنقه وسترته. وقد تحرر الطلبة من عناء الزي المدرسي الموحد، لكنه لبسوا بدلة وزياً موحداً اختاروه مع أقرانهم. وادعت مجموعات البيوت أنها استغنت عن خدمة العبادة الرسمية وصار لهم القادة المعترف بهم– ذلك أنه بدون تنظيم يذبلون. وهكذا مهما تكلم العصريون ضد الطقوس والتنظيم بالحرمان ، فإنها تظهر ثانية بالرغم من المجادلات العنيفة لإزالتها أو تقليلها إلى أقصى حد.

إذاً فليس حسناً أن نتجاهل الطقوس كأنها ليس لها أهمية. فكل مجتمع له طقوسه ، ولو أن الغريب على ذلك المجتمع يحس بها أكثر من أعضائه، الذين نشأوا فيها ويمارسونها كأمر مسلم به، بينما الغريب الذي يدخل بينهم

يحس فوراً بهذه الطقوس على اعتبار أنها تختلف عن عوائده، وللوقت يحس بضرورة انصهار عوائده في عوائد جيرانه، إذا رغب في أن يكون مقبولاً كجزء من مجتمعهم. وهذا الانصهار السلوكي الخارجي مع المعايير المقبولة في ذلك المجتمع تعتبر على الأقل دليلاً على الخضوع للقيم المحلية والمواقف المحلية. وبذا نرى أنه أمر جوهري أن نحاول أن نفهم طقوس مجتمع ما إن كنا نريد أن نفهم قيمه، وإذا كنا نريد أن نفهم دينه فيجب أن ننتبه جداً إلى طريقة عبادتهم والطقوس الملازمة لها.

(ب) *جوهر الطقس*:

والآن ما هو جوهر الطقس الديني في الكتاب المقدس؟ إنه وسيلة اتصال بين الله والإنسان. هو قصة تمثيلية على مسرح، يشاهدها البشر والله. وتعبر طقوس العهد القديم تعبيراً مرئياً لا شفوياً عن حق ديني، إلى الدرجة التي فيها تعتبر الصنو القديم للتلفزيون، وبالقدر الذي به تعتبر النبوة والصلاة الصنو القديم للمذياع. إذا تعتبر هذه وسائل اتصال بين العالم البشري والإلهي في أزمنة الكتاب المقدس. والطقوس مثل الكلمات في كونها قناة ثنائية للاتصال: فهي من جهة صلاة تمثيلية، تعبر عن أعمق آمال الإنسان ومخاوفه، ومن الجهة الأخرى هي وعود إلهية تمثيلية، أو تحذيرات إلهية تمثيلية، تعلن موقف الله من البشر.

ومثال واضح لطبيعة الطقس الثنائية، نراه في التحكيم الإلهي المتبع في حالة شك في امرأة أنها سقطت في خطية الزنى (عد ٥: ١١- ٣١). هذا الطقس أساساًعبارة عن لعنة تحل على المرأة في حالة كونها خاطئة. واللعنة أن تصير عقيمة- أما تفاصيل هذه اللعنة فتتم بعدة إجراءات مختلفة: من تقديم المرأة ذبيحة، وحل شعرها، وشرب شيء من الماء يحتوي على تراب أرض خيمة الاجتماع إلى ذات كلمات اللعنة. وتؤكد هذه الأعمال جدية وخطورة الخطية المشكوك في اقترافها، معبِّرة على الملأ لكل الأمة، مقدار كراهية الله لخطية الزنى. لاحظ كيف أن هذا الطقس يجمع كلا الأمرين: صلاة إلى الله من أجل دينونتها إن كانت خاطئة، وأيضاً تحذير بأنه لا مهرب من دينونته. وهذه الطبيعة الثنائية للطقس واضحة في العهد الجديد أيضاً. إذ تعلن المعمودية غفران الخطايا من جانب الله، وكذلك اعتراف الإيمان من جانب المؤمن (أع ٢: ٣٨، رو ٦: ١-٩).

ورغم تشبيه هذه الطقوس بالتلفزيون إلا أن التماثل ضعيف، ذلك لأن التلفزيون رغم كونه حيوياً، لكنه لا يسمح للمشاهد بالاشتراك فيما يؤدي، وهذا هو جوهر طقوس العهد القديم التي كان على الفرد أن يؤدي دوره على مسرح عام، على مرأى من الإنسان والله، مهما كان أمراً أبعد من الخيال، فلا توجد امرأة يرد في تفكيرها أنها تتعرض علناً لفضيحة ارتكاب الزنى ؟! فقليلون هم الذين يفكرون في تكلفة ذبيحة العهد القديم ناهيك عن التشويش. ومن السهل أن ترنم:

«كما أنا وليس له عذر لديك إلا الدم المسفوك عني من يديك» ولكن أن تأتي بثور، وتذبحه وتسلخه وتقطعه، ثم بعد كل هذا، تقف لترقبه وهو يوضع على المذبح ليحرق، فهذا هو فعلاً بالضبط، مايُنتظر ممن يقدم محرقة (لا ص١). إن طقوس العهد القديم هذه، بلا شك كانت واسطة تهذيبية بالغة القوة، تتضاءل أمامها فصاحة أروع واعظ عصري.

وجدير بالملاحظة أن استعمال الطقوس والرموز، لم تقتصر على مواقف الأزمات التي تحتم اللجوء إلى تحكيم

إلهي علني، أو تقديم ذبيحة. بل إن الشغل الشاغل للأسفار الخمسة هو خلق بيئة دينية صرفاً، مليئة بما يذكِّر بحضور الله وبمواعيده ومطالبه. فخيمة الاجتماع ذاتها مثال صارخ لذلك، إذ يستغرق وصفها أصحاحات ٢٥-٤٠ من سفر الخروج. كما أن رموز خيمة الاجتماع، مثل الطقوس التي سبق أن ناقشناها، لها جانبان. ففيها الوعد بحضور الله مع شعبه، والتنبيه إلى قداسته ومطالبه . وكذلك شرائع الطعام (لا ١١، تث ١٤) وكإجراء ضد الاختلاط (لا ٩: ١٩، تث ٢٢: ٩-١١) جعلها الله أمام شعبه لكي تذكرهم أن الله فصلهم عن الشعوب لكي يكونوا خاصته. وقد كانت هذه وسيلة فعالة كعزل شعب الله المقدس عن الأمم المجاورين. وفي الوقت الحاضر يلبس الناس الخواتم، والشارات والصلبان كدلائل لحالة أو عقيدة ، ويوجد بالعهد القديم مثل هذه الزينات. فعلى كل واحد من الشعب أن يصنع أهداباً لملابسهم، لكي تذكِّرهم أنهم مملكة كهنة وأمة مقدسة، ولذلك عليهم أن يطيعوا الوصايا (عد ١٥: ٣٨- الخ، تث ٣٢: ١٢) ويوصي التثنية بأن توضع أجزاء من الناموس في صناديق صغيرة وتُحمل على الجبهة وعلى المعصم (لِفلِّين) L'pillen أو تثبت على قائمة الباب (مِزُوذُوت) M'zuzotكوسيلة لتعليم الأطفال عن أهمية الناموس (تث ٦: ٧-٩).

(جـ) *تفسير الطقس والرمز:*

مع أن هذه الطقوس والرموز كانت عظيمة الأثر كوسائل للتعليم في أوقاتها، فإنها الآن، وياللعجب، تعجز عن استرداد معناها الأصيل. ويتضح هذا من الاختلاف الواضح في التفاسير التي عملوها حول الذبائح المختلفة أو عن مغزى ناموس الأطعمة. وكثيراً ما يشعر المرء بأن المفسرِّين يبذلون جهداً عنيفاً في تخمين المعنى الذي يجعل للنص مناسبته ، ذلك لأنهم متيقنون أن هذه النصوص القديمة لها رسالة لأزمنة العهد القديم وأزمنة العصر الحاضر كليهما. فمثلاً هذا (بونر) يعتقد أن الخراف طاهرة لأنها تذكر المؤمن أن الرب راعيه، وأما الخنزير فنجس لأنه يصور صورة الناس الذين يتمرغون في الوحل وحل الخطية.

وهذا (كَيْل) الذي لا يزال من أنفع مفسري القرن التاسع عشر، يضارعه في التعسف عند تفسيره لطقوس الذبائح. فمثلاً يقول إن القصد من الأمر بذبيحة الخطية هو وضع حد للانفصال بين الإنسان والله، الانفصال الذي خلقته الخطية. ويتم وضع الحد للانفصال، بوضع يد العابد على رأس الحيوان، وبذا تنتقل إليه خطيته، ورغبته في الغفران. ومع أن هذا التفسير جذاب، وقد يحتوي على شيء من الحق، فواضح أنه فشل في تفسير ذبيحة الخطية بالذات. ذلك أن كل الذبائح كانت تتطلب وضع يد العابد على الذبيحة، وكلها تطلبت موت الحيوان. فلماذا يدل هذا العمل على الموت الكفاري في ذبيحة الخطية، ولكنه في الذبائح الأخرى لا يدل ذات الدلالة، إذ توضع اليد على رأس المحرقة، ولكن (كيل) ينكر مغزاها الكفاري؟ وفضلاً عن ذلك فإن (كيل) وفي تفسيره لذبيحة الخطية ذاتها يقرن مغزى خاصاً بهذه الذبيحة، والمعنى موجود في كل الذبائح، ومع ذلك فيفشل (كيل) تماماً في توضيح الصفات المميزة لهذه الذبيحة. وبالذات وضع الدم على المذبح في القدس، أو وضعه على عرش الرحمة.

قلما وضَّح الكتاب هذه الطقوس، وهذا يسبب صعوبة في فهمها. وأحياناً قدم لها تفسيراً موجزاً جداً. يحتمل تأويلات عديدة. وفي وصف الذبائح النادرة كذبيحة الخطية (حَطَّات) hatto't أو ذبيحة الإثم (آشَام) 'asam يقدم الكتاب إشارات واضحة تبين مغزاها. ولكن التفاسير المختلفة بشكل واضح والتي قدمها (ملجروم) (وكيل) لذبيحة

الخطية لم تفعل سوى تعقيد الغموض. أما الذبائح الأكثر تداولاً كالمحرقات وتقدمات الدقيق وذبائح السلامة، فلا يوجد لها أي إيضاح في النص، ويقال عنها جميعها إنها (إشًا) (وقود) أو تقدمات طعام، تنتج "رائحة سرور للرب" (لا ص ١-٣) وهذه العبارة لا تأخذنا بعيداً. فإن القول بأن الذبيحة تجلب "رائحة سرور" فمعناه أن الله يحب الذبائح. ولكن لماذا؟ وفيم تختلف المحرقة عن ذبيحة السلامة، عدا أعمال الطقس الخارجية؟ يقول (لا ١: ٤) بأن المحرقة تكفِّر عن مقدِّمها، ولكن تفسير هذه الكلمة -غير محقق ويثير التساؤل: هل تختلف المحرقة في وظيفتها عن ذبيحة الخطية؟

يرى المفسرون العصريون أن الوصول إلى تفسير موضوعي للذبائح مشكلة لا تحل، لذلك كفت الأغلبية منهم عن محاولة فهم العدد. وبدلاً من ذلك ركزوا همهم على التباحث في "أصول السفر" وعمليات "تحريره". وهذا يعني أنهم قالوا وداعاً للمهمة التفسيرية الكبرى، وهي تفسير الصيغة الحالية للنص.

وفي العهد القديم ذاته يرد القليل من القول عن معنى هذه الذبائح، لأنها كانت كاملة الوضوح في ذهن الكتبة المقدسين لدرجة أنهم شعروا بعدم الحاجة إلى توضيحها. ولكن قراء نصوص طقوس العهد القديم الآن يشعرون بأنهم يشاهدون ألغازاً وأحاجي، وعندما تواجههم بعض الرموز الأخرى يرتبكون، كأنهم أمام صورة من فن تجريدي. في أحاجي التمثيليات الصامتة يمكن للمشاهدين أن يسألوا الممثلين فيما إذا إذا كان تخمينهم تخميناً صحيحاً بخصوص ما شاهدوه. ولكن الكتبة البشر الذين كتبوا الأسفار الخمسة ماتوا منذ زمن طويل ولا يمكن أن يسألهم القارئ العصري عما قصدوه وبذا يترك القارئ العصري في حيرة فيما إذا كان صحيح أم لا.

(د) مدخل إلى الرموز الطقسية ذو أساس أنثروبولوجي:

هاك نور بدأ يشع على هذا الحالة التي بدت ميئوساً منها، وقد بدأ يشع من ناحية غير متوقعة، وهي مدخل علماء الاجتماع الأنثروبولوجين إلى تفهم المجتمعات البدائية. ويمكن أن يطبق مبدأهم التفسيري، بشيء من التعديل، على النصوص الكتابية. هناك ثلاثة مؤلفات ابتكارية للأنثروبولوچيين، أوضحت الطريق بكثير من الموضوعية إلى تحديد مغزى الطقوس وما يرافقها من رموز. نعم إن أسلوبهم قُصد به تفسير مجتمعات حية حيث مصادر الخبر موجودون، ويمكن الرجوع إليهم للتحقق من صحة النظريات. وهذا بخلاف الحال في العهد القديم، حيث نريد تطبيق طرقهم على النصوص القديمة. زد إلى ذلك أن الحقائق التي يحتويها العهد القديم أقل بكثير من أن تكون وصفاً للمجتمع الإسرائيلي. وهو الأمر الضروري لإثبات أن تفسيراتنا لا تتسرب إليها المغالطة.. ولكن قد طبق اللغويون العصريون، بنجاح، أسلوبهم العصري، لدراسة لغات معينة. فبالمثل لا يوجد سبب، من حيث المبدأ، يمنعنا من تطبيق طرق الأنثروبولوچيين التي أعدوها لدراسة الحضارات الحية، لكي نفيد منها نحو دراسة المجتمعات المنقرضة.

ليس هذا مكان المحاولة لتبرير مفصَّل لتطبيق الطرق الأنثروبولوچية على طرق دراسة العهد القديم ذاتها. فكل ما أقصده هو أن أوضح الكيفية التجريبية التي بها أحاول أن أطبق هذه الطرق في متن التفسير ذاته. أما الاختبار النهائي فيكون في الفائدة الناتجة من الطرق ذاتها. ومع ذلك فيجدر أن أضع بعض الأسباب التي تجعلني أفترض أن هذا المدخل عموماً ذو فاعلية، حتى لو ظلت بعض التفاصيل عرضة للتساؤل.

فأما أولاً– فإن هذا المدخل يبغي فهم النظام الطقسي بأكمله وليس فقط جزءاً منه. أو بمعنى أدق، فهم الجزء في ضوء الكل. ويمكن أن نمثِّل لهذا بمدخل دوجلاس إلى شرائع الطعام، على خلاف من سبقوها والذين قالوا بأن الضأن طاهر لأنه يذكِّرنا بالله راعينا، أما الثعابين فنجسة لأنها تذكرنا بمن كان سبباً في السقوط. ثم يتركون باقي الحيوانات بلا تفسير –أما دوجلاس، فوجهت الأنظار إلى الظاهرة التي تركِّز عليها قوائم الأطعمة في (لا ١١، تث ١٤)، وهي أعضاء الحركة في الحيوانات: كم لها من الأرجل وأي صنف من الأرجل لها. ومن قوائم الحيوانات استنتجت بالإجمال أن عالم الحيوان يعكس عالم الإنسان. فكما أنه يوجد بين الناس ثلاثة أقسام هي: نجس (لا يؤكل)، ثم طاهر (يؤكل)، ثم الذبائح. وتوجد النصوص المنتشرة في كل الأسفار الخمسة التي تثبت نظريتها عن المقابلة بين مملكة البشر ومملكة الحيوان.

وثانياً: باستقلال عن دوجلاس، وصلت سولر إلى تحليل لشرائع الطعام أشبه بما وصلت إليه (دوجلاس)، بل هي تتقدم خطوة عما وصلت إليه، إذ أوضحت أن التشابه بين عالم الحيوان وعالم الإنسان أعمق مما ذُكر. ذلك أن قائمة الطيور غير الطاهرة، معتبرة نجسة لأنها طيور مفترسة، تأكل لحماً فيه دم، وهذا في عُرف العهد القديم خطية لا غفران لها (لا ١٧: ١٠– ١٤). والطيور آكلة العشب فقط هي الطاهرة بحسب (تك ٩: ٣) (قا ١: ٢٩، ٣٠). وكذلك الإنسان كان نباتياً إلى ما بعد الطوفان. وجدير بالذكر أيضاً أن (كَرْمِكائيل) يصل إلى نتائج مماثلة باستعمال طريقة تفسير تقليدية أكثر من سابقيه– فهو يتناول ما جاء في تك ٤٩، تث ٢٢: ١٠، ويدلل على أن الثور (وهو أفضل الحيوانات الطاهرة والمستخدمة في الذبائح) يرمز إلى إسرائيل، بينما يرمز الحمار النجس إلى كنعان. ويبين هذا التحول التفسيري المبني على طرق مختلفة من الدرس أن الاعتبار الرمزي للفكر الكتابي على الأقل يمكن فهمه

ثالثاً: يوجد تأييد لهذا التفسير في أقدم التفاسير. فمثلاً في رسالة أرستياس في ق ٢ ق.م، يرى الكاتب أن سلوك الحيوانات الطاهرة مثال لتصرفات البشر. ويربط أع ١٠ (كرازة بطرس للأمم) بأكل الحيوانات النجسة. أو بتعبير آخر بمجرد أن صارت الأمم ضمن شعب الله، فإن كل شرائع الأطعمة التي كانت لاختيار لإسرائيل، وقُصد بها فصل هذا الشعب عن الأمم، صارت في غير موضع، وغير مناسبة.

ويبدو أن العهد الجديد يصادق على تفسير الأنثروبولوجيين لذبائح للعهد القديم كذبائح نيابية. فها كُتَّاب العهد الجديد يأخذون فصائل ذبائح العهد القديم على أنها تفسير لموت المسيح، باعتباره حمل الله الذي مات عنا.. وبالرغم من هذا، فإ دارسى العهد القديم يميلون إلى إنكار الجانب النيابي في الذبيحة، أو يميلون إلى إضاعته بتلاعب الألفاظ. فهم يعتبرون أن وضع العابد على رأس الذبيحة هو فقط تعبير عن ملكيته لها وكأنه يقول: «هذا الحيوان ملكي لذلك يجب أن أفيد منه كذبيحة» بينما يؤكد أدموند ليتش الأنثربولوجي بثقة على المعنى النيابي قائلاً: "إنه بمعنى عقلاني، فالمضمون الواضح هو أن الذبيحة، بديل كفاري عن مقدمها" ونزيد أنه في الطقوس الحثية، يوصف الحيوان بكل وضوح بأنه بديل عن العابد.

ويتماشى الأخذ بالمفهوم البديلي للذبائح مع رأي دوجلاس وسولر عن الربط بين عالم الحيوان وعالم الإنسان. إذ على أي فرد من الشعب الطاهر أن يختار حيواناً طاهراً لكي يقدمه عن نفسه. بل إن وضع اليد على رأس

الذبيحة يزيد من وضوح المساواة بينها وبين مقدمها. على أن الأمر أكثر من مجرد اختيار حيوان مناسب ليحل محل الشعب الذي ينوب عنه رمزياً، فإن المرء يجب أن يختار الذبيحة بنفسه ويضع يديه على رأسها في إقرار تمثيلي بأنه هو هذا الحيوان الذي يأخذ مكانه في الطقس.

وبالرغم من عظمة قدر هذه الدراسات، فإنها لا تقدم إلا مفهوماً تمهيدياً عاماً للرموز الطقسية. أما المرحلة التالية في عملية التفسير فقد شرحها ادموند ليتش في كتابه "الحضارة والاتصال" (سنة ١٩٧٦). وواجبنا الأساسي هو فحص نظام إسرائيل الطقسي والرمزي وملاحظة ما فيه من اختلافات وتدرُّج، حيث أن الأمر المهم أساساً هو المقارنة بين العناصر المتماثلة في هذا النظام، وليست عناصره فرادى. كأن نقول إنه في خيمة الاجتماع تستعمل ألوان مختلفة، ومواد مختلفة في الأجزاء المختلفة: فمثلاً لون الستائر حول الفناء الخارجي أبيض، أما ستائر قدس الأقداس فأرزق، ثم مشابك ستائر الدار الخارجية من فضة بينما مشابك ستائر قدس الأقداس ذهبية. وأيضاً المذبح الخارجي مغشىً بالنحاس بينما صُنع المذبح الذي في القدس من ذهب. وتشير سلسلة الميزات هذه إلى أن قدس الأقداس هو أقدس الأماكن حيث يسكن الله نفسه.

وفي تفسير ليتش لهذه الطقوس، يؤكد على حتمية اتباع إجراءات مماثلة. (ولو أنني أرى أنه جاء بأمثلة من سفر اللاويين غاية في السطحية عن أن تكون مقنعة: والأفضل منها بكثير الأمثلة التي جاء بها ملجروم والتي توضح القواعد التي يعلِّم بها ليتش ذاته، رغم عدم استشهاده بالطريقة الانثروبولوجية لتبريرها). فلكي نكتشف معنى ذبيحة ما، يجب أن نفحص كل الظروف التي تقدم فيها: ذلك أنه في الأحوال المتشابهة، تجيء مطاليب الذبيحة متشابهة. وهكذا، لو استطعنا أن نكتشف الأسباب التي لأجلها قُدِّمت ذبيحة ما، فقياساً على ذلك نفترض أنه لأسباب مشابهة تُطلب ذات الذبيحة. ثم نادراً ما يُقدم نوع واحد من الذبائح وهذا مما يعقد الأمر أكثر. إذ في هذه الحالة يجب أن نكتشف أي الذبائح يتم الجمع بينها وفي أية مناسبة. فمثلاً عندما يتمِّم النذير نذره، يقدم ذبيحة خطية، وذبيحة سلامة، وتقدمة دقيق، وسكيباً، كل هذه معاً (عد ٦: ١٤ ..الخ). وذات الذبائح كانت مطلوبة عند رسامة الكاهن في اليوم الأول واليوم الثامن (لا ص ٨-٩). وهذه إحدى الإشارات العديدة في قانون النذير التي تبين أن النذير على قدم المساواة في القداسة مع الكهنة.

أما المرحلة الثالثة في تفسير الطقوس، فكان رائدها هو ڤكتور ترنر، على أنه لم يطبق مبادءه التفسيرية مباشرة على النص الكتابي، مثل الكتبة الذين سبقوه. وهو يؤكد على أخذ كل عناصر الطقس في الاعتبار لكي يكتشف معناه الكامل، إذ لا يكفي أن يفحص المرء وظيفة الطقس ضمن النظام ككل. وعلى هذا فليس المهم في خيمة الاجتماع هو اعتبار الألوان والمعادن في ترتيبها الواضح. بل إن هذه المواد بالذات لها معنى رمزي. ولهذا فننتظر أن يقول بأن قدس الأقداس مزيَّن بالأثاثات الذهبية والأرجوانية والأسمنجونية، لأنها دلائل ملكية وإلهية، فهذا الجزء من الخيمة هو موضع عرش الإله، ملك إسرائيل.

ولكن كيف نصل إلى مثل هذه النتائج؟ يستطيع علماء الإنسان العصريون أن يسألوا السكان الوطنيين . ولكن الذين نرجو أن يمدُّونا بالمعلومات، فنسألهم، قد ماتوا منذ زمن بعيد. لهذا نقف متحيرين أمام أعوص مشاكلنا. ولو أننا سلمنا أن لكل عنصر معنى رمزياً، فربما نجرِّب بأن نخترع معانٍ بدون تمييز ونعيد الكرة إلى التفاسير

القديمة -غير العلمية. لذلك يجب ألا يفلت منا الزمام، لذلك يجب أن يكون عندنا ضوابط إذا كنا نريد للتفسير الرمزى ألا يفسد من هو من تصورات المفسرين وأظن أن المبادئ الآتية يمكنها أن تحفظنا من الضلال بعيداً في تفسير الظواهر الفردية داخل طقس ما.

١- فأول كل شيء، فإن معنى عنصر ما يجب أن يشير علينا به كل موضع آخر في الكتاب المقدس. وغالباً ما تقدم لنا الاستعارة الشعرية، مفتاحاً لمعنى الرموز، مثل تشبيه إسرائيل بالثور، وتشبيه الدم بالخمر. لكن هذا للأسف مبدأ غير شامل، فهو لا يكفي لتفسير كل ظواهر طقوس العهد القديم، فإلى جانب هذا المبدأ يجب أن نبحث عن مجالات أخرى يمكن أن تشرح المعاني. وهناك معاني الألوان المتفق عليها بالاجتماع تقريباً مثل الأسود والأبيض والأحمر. فمثلاً لدى الحضارات في بقاع مختلفة ميل إيجابي لاعتبار الأبيض رمزاً للحياة والطهارة. وقد توحي إلينا الدراسات المقارنة، وخاصة التي تجيء من مصادر الشرق الأوسط القديم بتفاسير عن رموز طقوس إسرائيل. ومع ذلك فلنذكر أن حيواناً ما، أو لوناً ما، أو إيماءة ما قد يختلف معناها الرمزي من حضارة لأخرى. وأن كلمة ما في لغة لها ذات المسمع مع كلمة في لغة أخرى، ولكن المعاني غاية في الاختلاف. ولقد حيرت هذه المشكلة علماء الفيلولوجيا المقارنة، فاقترحوا معانٍ جديدة لكلمات عبرية، على أساس من لغات ذات قرابة لها. وبهذا القياس ذاته يجب أن نقيم معنى العناصر الرمزية في طقس ما: أي أن المعنى الذي تقترحه حضارة متقاربة مع إسرائيل من حيث المكان والزمان، أرجح من آخر آتٍ من حضارة بعيدة.

ثانياً- رغم أن الفصول الكتابية الأخرى، والحضارات القريبة يمكن أن تشير بمعان لعناصر طقس، فكلمة الفصل في التفسير يجب أن تأتي من موافقة لغرض الطقس العام، ووظيفته العامة كما يكتشف بواسطة التحليل النظامي لذلك الطقس وأشباهه. أي أن المحك النهائي لأي تفسير مقترح بالنسبة لعنصر رمزي هو الموافقة لغرض الطقس ووظيفته الشاملين، بالضبط مثلما تحدد القرينة في جماعة ما أي المعاني هو المناسب من جملة كمعانٍ كثيرة لكلمة ما ولنضرب لذلك مثلاً..

يصف سفر العدد أصحاح ١٩ خليطاً من ماء ورماد لتطهير الذين تنجّسوا بميت، ولابد من افتراض أن العناصر التي حُرقت فكوّنت ذلك الرماد، لها علاقة بالتطهير، أو بأسلوب آخر، فإن معنى الطقس الأساسي، مستنتجاً بطرق ليتش وملجروم السابق ذكرهما، هو الذي يتحكم في تفسير عناصره. وفي بعض الأحوال يظهر أن جملة تفاسير مختلفة رمزية تناسب القرينة. مثلاً كما في التراب المضاف إلى الماء في عد ٥: ١٧ -ففي هذه الحالة لا حاجة بنا للاختيار بين مختلف المعاني، لأن الرموز بحكم طبيعتها متعددة الدلالات في آن واحد.

ولنضرب مزيداً من الأمثلة بالتفصيل من أجل توضيح الطريقة التي نتبنّاها. ففي عد ١٥ يتحتم أن يكون مع المحرقة وذبائح السلامة دائماً تقدمة دقيق، وسكيب من خمر. ولا يوجد إيضاح لماذا يتحتم ذلك، وما معنى ملازمة هذه الطقوس. فكيف نفسر تقدمة الدقيق والسكيب؟

المدخل الآتي هو أحد التفاسير المحتملة. ففي مكان آخر حيث يتحدث عن ذبيحة الخطية (لا ٥: ١١-١٣) يجيز استبدال الذبيحة الحيوانية بتقدمة الدقيق. وهكذا فإن كان الحيوان في ذبيحة الخطية ممثِّلاً للعابد، فكذلك يكون الدقيق ممثلاً للعابد عندما يكون بديلاً للحيوان. وأعتقد أن هناك ملاحظة تؤيد هذه النظرية، ففى الذبيحة الحيوانية

دائماً يتم اختيار حيوان طاهر: حيوان يرمز إلى إسرائيل أو بتعبير أدق إلى الكاهن الإسرائيلي. وكذلك القمح أيضاً، وهو نوع الدقيق العادي في تقدمة الدقيق، يمثل إسرائيل، ذلك أن منه اثنى عشر رغيفاً هي خبز الوجوه (لا ٢٤) تمثل الاثنى عشر سبطاً. فقياساً على ذلك، في تقدمة الدقيق، فإن تقديم الدقيق للكاهن، وحرق جزء منه على المذبح يمثل تقريب العابد ذاته. وواضح أنها ترديد لمعنى الذبيحة الحيوانية التي ترافقها. وفي الحقيقة تشترك كل من المحرقة، وذبائح السلامة وتقدمة الدقيق في كونها تسمى (إِشَّة = "طعام أو وقود").

وبالمثل فإن سكب الخمر عند أسفل المذبح كسكيب، يبدو أنه معادلة الخمر (وغالباً ما تكون حمراء اللون) بالدم، وصار مفهوماً كتابياً أن الخمر كناية عن الدم. (تك ٤٩: ١١، رؤ ١٤: ٢٠). وفوق هذا فإن أحد التشبيهات المفضلة في الكتاب هو تشبيه إسرائيل بالكرمة (مز ٨٠: ٨، ١٤، إش ٥: ١-٧، هو ١٠: ١). وهكذا فإن المادة المعينة كسكيب، مثل الحيوانات المعينة كتقدمة، تشير مباشرة إلى المماثلة بين الذبيحة ومقدِّمها. ومثل سكب دم الذبيحة فإن سكيب الخمر يمثل العابد مُماتاً عن خطية، ومقدِّماً نفسه بالكلية خدمة الله.

وقد يُعترض بأن المحرقة ومرفقاتها، تقدمة الدقيق والسكيب، من حيث كونهما بحسب هذا التفسير يرمزان إلى نفس الشيء، فإنهما إضافات وإطناب لا داعي لها. ومع هذا فإن هذه هي خاصية الرمز، بل وخاصية كثير من الفن الراقي. فإن تكرار ذات المعنى بطرق مختلفة فيه تقوية مفهومة وجزالة. إذ أن الملاحظات التي يتم التعبير عنها مرة واحدة عادة تبدو عديمة الأهمية، وعرضة للنسيان السريع. أما التكرار في انسجام وتبيان، فهو من خواص الموسيقى العظيمة، وكل ما هو رائع في فنون الدراما والآداب والعبادات. ولهذا فإن رسالة طقس المحرقة يبرز نتيجة الخطية، والحاجة إلى التكريس لخدمة الله، في شكل دراماتيكي مؤثر بدرجة كبيرة. وبتعميق إجراءاتها عن طريق مرفقاتها، تقدمة الدقيق والسكيب، تصير ذات تأثير عظيم.

بحسب هذا المعنى حاولت أن أفهم رموز سفر العدد وطقوسه وتقدمته في ما يأتي من التفسير. ولكن ليفهم القاريء أن هذه التفاسير المقترحة ليست نهائية: فرغم أنني مقتنع تماماً بأهمية الطقوس والرموز، إلا أنني لا أدَّعي قط بأنني اكتشفت التفسير الصحيح لطقوس سفر العدد. وإذا كانت آرائي تحث آخرين لأن يواصلوا بحث الموضوع أكثر لأمكن للتفسير الكتابي أن يتقدم خطوة إلى الأمام في مجال ذي أهمية عظيمة -مجال تجاهله الكثيرون للأسف.

٧- لاهوت سفر العدد

لا يمكننا أن نناقش لاهوت سفر العدد بمعزل عن أسفار موسى الخمسة الأخرى -خاصة الخروج واللاويين- فإن خطة التركيب التي تربط هذه الأسفار الثلاثة الوسطى من الأسفار الخمسة تشير إلى وحدة داخلية لموضوع لاهوتي يضمها كلها. فجميعها مختصة بتحقيق المواعيد لإبراهيم، وتطوير إسرائيل ليكون شعب الله المقدس. على أن نقطة التركيز في كل سفر تختلف في واحد عنه في الآخر. فيركز سفر الخروج على الخلاص من مصر، والعهد في سيناء، وتأثيث خيمة الاجتماع. أما سفر اللاويين فيوجه الأنظار إلى طبيعة العبادة الحقيقية والقداسة. أما سفر العدد فيركز على أرض الموعد ورحلة إسرائيل نحوها. ويسود هذه الأسفار الحديث عن طبيعة الله

ومعاملاته مع سلوك إسرائيل، ولكن في كل سفر يبرز جانباً خاصاً يختلف عما يبرزه السفران الآخران. فبينما يبرز سفر اللاويين أهمية القداسة والنظافة ينبِّر سفر العدد على قدر الإيمان والطاعة. وبينما يؤكد سفر اللاويين على دور الذبيحة في خلق علاقة سليمة بين الله والإنسان وعلى الاحتفاظ بها، ينبِّر سفر العدد على كون الكهنوت لا غنى للأمة عنه من أجل سلامتها الروحية. على أن هذه المقارنات لا تعارض فيها. فإنه عن طريق طاعة الناموس يتقدس إسرائيل، وبدون كهنة لا يمكن وجود ذبيحة. أي أن الأسفار بينما تنبر تنبيراً لاهوتياً مختلفاً، إلا أن أحدها لا يناقض بل يكمل بعضها بعضاً. لذلك ففي التفسير الآتي، بينما أتناول مواضيع بارزة في سفر العدد، إلا أنني في نفس الوقت لا أتردد في أن أنتفع بفصول من أجزاء أخرى من الأسفار الخمسة من نفس هذه المواضيع.

أ- طبيعة الله:

لا يحاول سفر العدد، شأنه في ذلك شأن أجزاء أخرى من الكتاب المقدس، أن يرسم صورة مفصلة لطبيعة الله. ومع ذلك، ففي شرائعه وأحداثه، تظهر لمسات معينة بوضوح عن طبيعته.

كان من أساسيات اختبار إسرائيل، حضور الله بينهم حضوراً محسوساً ظاهراً. وبمعنى ما، كان الله دائم الحضور مع إسرائيل، فهذا ما تفيده عبارة القرار المتكرر في شرائع سفر اللاويين: "أنا الرب إلهكم" والتي تذكرهم بأن كل ما يفعلونه، يفعلون للرب. على أن سفر العدد يفيد بوجود الله الدائم المنظور مع شعبه أثناء تجوالهم في البرية. وقد دلت السحابة النارية التي كانت تغطي خيمة الاجتماع على أنها لم تكن قصراً ملكياً فارغاً بل على أن "الرب إلهه معه وهتاف ملك فيه". (٢٣: ٢١) وحيث ذهبت السحابة ارتحل الشعب، وعندما وقفت حلُّوا (٩: ١٥- ٢٣). وقد كان لهذه الظاهرة تأثيرها البليغ لدرجة أنه لم يكن فقط بلعام عرَّاف ما بين النهرين هو الذي لاحظها بل أيضاً المصريون والكنعانيون، فبحسب (١٤: ١٤) "سمعوا أنك يا رب في وسط هذا الشعب الذين أنت يا رب قد ظهرت لهم عيناً لعين وسحابتك واقفة، وأنت سائر أمامهم بعمود سحاب نهاراً وبعمود نار ليلاً". وفي النهاية يقودهم إلى أرض الموعد التي تتقدس بحضور الله في وسط شعبه (٣٥: ٣٤). وكانت السحابة والتابوت في ارتحالهما رموزاً لارتحال الرب مع شعبه يحفظهم وينصرهم على أعدائهم (١٠: ٣٣- ٣٦) وفي غيابهما فإن الهزيمة الحتمية لا مفر منها (١٤: ٤٣- ٤٤). وفي لحظات حرجة ظهرت السحابة نذيراً للسوء عندما تذمر الشعب على القائد المعين من الله أو الرحلة التي خطط لها للذهاب إلى كنعان. فقد أعلن ظهور السحابة عقاباً مريعاً على الشرير (١١: ٢٥، قاع ٣٣، ١٢: ٥ و ١٠، ١٤، ١٦: ١٩ و٤٢، ٢٠: ٦).

وقد أظهرت هذه الأحكام وأبرزت جانباً آخر من طبيعة الله وهي:

قداسة الله، الجانب الذي تنبِّر عليه كل الأسفار الخمسة. وكما أقيمت الحدود المانعة من كل ناحية حول جبل سيناء ،وأي متعد يُرجم أو يُرمى بسهم (خر ١٩: ١٢- ١٣)، فكذلك كان لابد أن تُعزل خيمة الاجتماع عن الأسباط الذين حلوا حولها، وذلك بواسطة حرس من الكهنة واللاويين الذين أعطوا سلطاناً لقتل من لا حق له في الاقتراب (١: ٤٩- ٣: ١٠). بل وحتى أولئك اللاوين بنو قورح المعينون لحمل المقدسات أثاثات خيمة الاجتماع مثل التابوت والمنارة الذهبية، ما كان مسموحاً لهم بأن يتطلعوا إليها وهي غير مغطاة. فكان لابد أن يلفهاالكهنة أولاً لئلا يراها علماني فيموت (٤: ١-٢٠). أو في تعبير آخر فإن هذه المقدسات ذات الإشارة القوية إلى حضور الله وقدرته كانت

بها مسحة قداسة. وكما كان الإنسان لا يرى وجه الله ويعيش (خر ٣٣: ٢٠) هكذا أي من رأى هذه الرموز لحضوره غير الكهنة لابد أن يفاجئه الموت. وحتى هؤلاء الذين تميزوا بإمكانية الاقتراب المباشر من الله، مثل الكهنة، لو استهتروا بمطالب القداسة الإلهية، فلا مهرب لهم من العقاب. هكذا مات ابنا هرون لتقديمهما ناراً غريبة "لم يأمرهما بها" (لا ١٠: ١). ويذكر (عد ٢٠: ١٢) الحكم على موسى وهرون بعدم دخولهما أرض الموعد لحيدانهما قليلاً عن تعاليم الله. وما يرد في لا ١٠: ٣ من تعليق على الحكم الأول ينطبق أيضاً على الثاني: "في القريبين مني أتقدس، وأمام جميع الشعب أتمجد".

وصفة ثالثة في طبيعة الله، فيها تلطيف لقداسة الله، هي رأفته، وعلى هذه ينبِّر سفر العدد كثيراً. فإن تعيين الكهنة واللاويين ليخدموا في خيمة الاجتماع من أعمال الرحمة التي قصد بها أن تمنع غضب الله من الحلول بالأمة (ص ٣-٤، ١٦- ١٨). فمرات عديدة يسجل السفر كيف أوقفت شفاعة موسى دينونة الله (١١: ٢، ١٢: ١٣، ١٤: ١٣-٢٠، ٢١: ٧) أو كيف أوقفتها أعمال الكهنة الكفارية (١٦: ٤٧، ٢٥: ٧). وشاهد على ذلك يأتي من اختبار إسرائيل في البرية والذي يبرهن على مشيئة الله الصالحة من نحوهم. إذ أنه حتى ذلك الجيل الذي خرج من مصر.قد نال كل مواعيد الله التي وعد بها الآباء عدا الدخول إلى كنعان -الأمر الذي تسبب فيه عدم إيمانهم- فهذه المواعيد هي التي تذرَّع بها موسى، كلما هدد الله بأن يبيد إسرائيل من أجل عدم إيمانه (١٤: ١٦، قا خر ٣٢: ١٣). وكذلك تشير نبوات بلعام إلى كثير من معالم هذه المواعيد. ومنها أن بلعام لا يستطيع أن يلعنه لأن الله باركه (٢٣: ٨، ٢٤: ٩، قا تك ١٢: ٢-٣). وأن إسرائيل يشبه تراب الأرض في الكثرة (٢٣: ١٠، قا تك ١٣: ١٦) فلذلك سيستقر في الأرض وينجح (٢٤: ٦- الخ، قا تك ١٣: ١٧) وسيقوم منه ملوك (٢٤: ٧ و١٧ قا تك ١٧: ١٦). وتؤكد قوائم الإحصاء (ص ١، ٢٦) وخاصة الثانية، على نمو أسرة يعقوب، مما يذكرنا بصورة ضمنية بإتمام المواعيد رغم أنه لا توجد إشارة صريحة إلى ذلك. وكذلك وصف السحابة التي قادت الأسباط في البرية (٩: ١٥- ٢٣) يوافق ما جاء في تك ٢٨: ١٥: "وها أنا معك وأحفظك حيثما تذهب وأردك إلى هذه الأرض".

إن فضل الله معلن ليس فقط في أفعاله في الحاضر وفي مواعيده في الماضي، بل أيضاً في شرائعه للمستقبل. وليس أدل على ذلك مما جاء في ص ١٥ .

لقد أُصيبت خطة الدخول إلى كنعان بنكسة كنتيجة لتقرير الجواسيس، مما أدى إلى الحكم بالموت في البرية على كل البالغين، إلا أن توبة مفاجئة حرَّكت محاولة الدخول إلى كنعان. ولكن ذلك انتهى إلى هزيمة شائنة. وفي الحال أي في الأصحاح التالي، تأتي مجموعة من الشرائع عن تقدمات، وافتتاحيتها كما يلي: "متى جئتم إلى أرض مسكنكم التي أنا أعطيكم" (١٥: ٢) ثم يأتي بتفاصيل لتعاليم عن مقادير الخمر والزيت والدقيق، التي يجب أن تقرَّب مع الذبائح الحيوانية المتاحة، فقط في مجتمع زراعي مستقر على الأقل بالنسبة للمقادير المطلوبة بالتحديد. أو في كلمة أخرى أن هذه الشرائع تؤكد دخولهم إلى الأرض. أي أنها تؤكد للشعب، أنهم بالرغم من عدم إيمانهم الذي مازال ماثلاً أمامهم، فإن أولادهم سينعمون بإتمام المواعيد. ثم تأكيد مماثل أيضاً، في الشرائع، التي في نهاية السفر، وهي خاصة بالأرض. إذ تعني الشرائع أنهم سيمتلكونها، وأن الله سيجعلهم في موقع الطاعة لها (٣٢: ٥٠- ٣٦: ١٣).

ثم صفة أخيرة في طبيعة الله يؤكد عليها في سفر العدد هي عدم تغيره. مرة أخرى يعيد بلعام في كلماته المتلعثمة ما تتضمنته القصة كلها: "ليس الله إنساناً.. فيندم" (٢٣: ١٩). تسجل روايتا الرحلة القصيرتان في ١١- ١٢، ٢٠- ٢١، بعض الأحداث التي لها ذات الطابع الموجود في الرحلة المبكرة في خروج ١٣-١٨ . وكذلك الإعلانات المرتبطة بقادش (١٣- ١٩) وبعربات مواب (٢٢- ٣٦) وجميعها تشمل استعادة الناموس المعلن في سيناء (خر ١٩- عد ١٠)، وتكييفاً وتوسيعاً له. فتكراره هكذا ثلاث مرات في مدى أربعين سنة، يدل على أن كل جيل يجب أن يخصص الناموس لنفسه، ولابد له أن يختبر نعمة الله ودينونته كليهما. أما سجل الرحلات المختصر في ص ٣٣ والذي يحتوي على أقل التفصيلات في ست مراحل تفصلها سبع محطات للنزول- فيؤكد على أن الله غير متغير عن إتمام مقاصده، حتى ولو لم يلاحظ البشر حدوث شئ ذي بال.

ويصادق العهد الجديد على كل هذه الصفات في طبيعة الله. ففي ربنا يسوع "الكلمة صار جسداً" (يو ١: ١٤)، وعن طريق الروح صار المؤمن هكيلاً لله (١كو ٣: ١٦- ١٧، ٦: ١٩). كما أن أورشليم السمائية، توصف بأنها المكان الذي فيه تتم مُثُل سفر العدد: (سمعت صوتاً عظيماً من السماء، قائلاً: "هوذا مسكن الله مع الناس وهو سيكسن معهم، وهم يكونون له شعباً") (رؤ ٢١: ٣) كذلك يعيد العهد الجديد تأكيد عقيدة قداسة الله، وإنعامه وعدم تغيره فيقول "القدوس الذي دعاكم" (١بط ١: ١٥) كما أن بولس يرى في قصص الدينونة في سفر العدد إنذاراً للكورنثيين (١كو ١٠: ١-١١) قا (عب ١٢: ١٨- ٢٩). ثم أن نعمة الله هي الموضوع الرئيسي في العهد الجديد، حيث في ابن الله يسوع المسيح، "مهما كانت مواعيد الله فهو فيه النعم وفيهالآمين" (٢كو ١: ٢٠) وأخيراً بالنسبة لعدم تغيره يقول العهد الجديد: "فهو يبقى أميناً، لن يقدر أن ينكر نفسه" (٢تي ٢: ١٣) وأيضاً "يسوع المسيح هو هو أمساً واليوم وإلى الأبد " (عب ١٣: ٨).

ب - *الأرض* :

يتطلع كل سفر العدد إلى امتلاك أرض كنعان ،فتصف ص ١- ١٠ الإعداد للرحلة من سيناء إلى كنعان. ثم ص ١١- ١٢ الرحلة ذاتها. أما ص ١٣-١٤ فيتناولان محاولة الغزو الفاشلة. أما باقي السفر فيتناول ما تبع ذلك من الجولان وفترة الانتظار عبر الأردن قبل الدخول. كانت كنعان هي الهدف الماثل أمام الشعب والذي لم يتحقق في سفر العدد. أما الحدود الجغرافية لكنعان (٣٤: ٢-١٢) أي من البحر المتوسط غرباً إلى نهر الأردن، ومن جبل هور شمالاً إلى قادش برنيع جنوباً. فهذه الحدود تماثل المقاطعة التي سماها المصريون إدارياً بذات الاسم منذ نصوص القرن الخامس عشر فصاعداً.

ومن وجهة النظر اللاهوتية يبرز سفر العدد ثلاثة جوانب عن هذه الأرض. أولاً أعطاها الرب لشعبه (٣٢: ٧و٩). وبصورة أدق أقسم أن يعطيها لإبراهيم واسحق ويعقوب (٣٢: ١١ قا ١٤: ١٦، تك ١٧: ٨، ٢٦: ٣، ٢٨: ١٣). وقد كان في هذه المواعيد الضمان لأن يأخذ الأسباط الأرض في الوقت المناسب. ولقد كان عدم إيمان الجواسيس مشيناً لأن وفدهم قد ذهب إلى دائرة حبرون حيث قدم أولاً الوعد لإبراهيم بالأرض، وحيث دُفن هو وأسرته (١٣: ٢٢- ٢٤، قا تك ١٣: ١٤- ١٨: ١و ٢٣، ٣٥: ٢٧- ٢٩، ٥٠: ١٣).

ثانياً- أن تكون أرض كنعان أرضاً مقدسة، يقدسها الله بسكناه في وسط شعبه (٣٥: ٣٤، قا لا ٢٦: ١١-

١٢). ولهذا السبب وجب طرد سكانها الأصليين، وإبادة معابدهم وأوثانهم. فالرب وحده يجب أن يُعبد هناك. (٣٣: ٥١- ٥٢). ووجود الله فيها ضمان لأن تكون بحق أرضاً "تفيض لبناً وعسلاً" (١٣: ٢٧، ١٤: ٨) حيث يكثر الشعب باستمرار ويتمتعون بالحياة (٢٤: ٥- ٧، لا ٢٦: ٣- ١٠). على أن الموت، خاصة موت العنف، يدنس الأرض، ولا يخلصها من وزر الدم إلا قتل القاتل، أو موت رئيس الكهنة في حالة القاتل سهواً (٣٥: ٣١- ٣٤، قا تث ٢١: ١- ٩، ٢٢- ٢٣).

ثالثاً- كون الأرض ملكاً دائماً للشعب- منصوص عن هذا بوضوح في التكوين أكثر منه في العدد (مثلاً تك ١٣: ١٥، ١٧: ٨) ولكن هذا متضمن بوضوح في شرائع اليوبيل (لا ٢٥) والنواميس الخاصة بزواج الوارثات (عد ٣٦) "يلازم أسباط بني إسرائيل كل واحد نصيبه" (٣٦: ٩). وربما يؤدي العصيان إلى السبي، ولكن هناك وعد بالرد (لا ٢٦: ٤٠- ٤٥، قا تث ٣: ١-١٠).

ومع أن العهد الجديد يعود فيؤكد بقاء المواعيد للآباء، لكنه يرى عموميتها (رو ٩: ٤). وكما أن شعب الله الآن يشمل كل أولاد إبراهيم بالإيمان، فكذلك كنعان "قد صارت رمزاً لوطن أفضل أي سماوي "وأورشليم الجديدة التي انتفت منها الخطية والموت (غل ٣: ٧، عب ١١: ١٦، رؤ ٢١).

جـ - *شعب الله* :

لا يماثل سفر العدد سفراً آخر فيه يتضح المبدأ الكتابي العام، أن شعب الله يجب أن يتمثل بالله. فعلى المستوى الفردي والجماعي، على إسرائيل أن تُظهر خصائص فاديها، فوحدتهم وقداستهم وأمانتهم ووفائهم لعهودهم، يجب أن تعبر عن وحدة وقداسة وأمانة ربهم ومخلصهم. فكما أن الرب واحد، فيجب أن يكون إسرائيل شعباً واحداً (عد ٣٢). كذلك يقول أيضاً "فتكونون قديسين لأني أنا قدوس". (لا ١١: ٤٥). وأيضاً كما أن الرب يتمم مواعيده، فكذلك ينتظر ممن ينذرون أن يفوا نذورهم (عد ٣٠). ذلك أن كل ما يصح عن الأمة ككل يصح عن قائدها الروحي. وحيث أن الكهنة يمثلون إسرائيل أمام الله، ويمثلون الله أمام إسرائيل، فلذلك يجب أن يكون سلوكهم متشبهاً بالله.أما ماهو متوقع بقدر أكبر وجوب أن يجسد موسى ورئيس الكهنة كلمات الله ومواقفه. وقد صار أمراً طبيعياً جداً في العهد الجديد، أن يعتبر إسرائيل ورئيس الكهنة وموسى رموزاً للمسيح الكلمة،الحي، وذلك بسبب مماثلتهم لله.

ويأتي التعبير عن أهمية وحدة إسرائيل بعدة طرق. فمثلاً التعدادان في (ص ١، ٢٦) يوضحان أن أصل كل فرد في الأمة يرجع إلى أحد أبناء يعقوب، أي أنهم شعب واحد متحدون معاً برباط الدم. على أنه يجب أن يجيء التعبير عن هذه الوحدة بالعمل: فإن التعدادين قُصد بهما أن يكونا إحصاء لكل الخارجين للحرب (١: ٣، ٢٦: ٢)، وكان على كل سبط أن يقدم جاسوساً، دلالةً على رغبة السبط في المشاركة في الحرب من أجل كنعان (١٣: ٢)، وعلى كل سبط أن يقدم ألفاً من المحاربين ضد مديان (٣١: ٤). وفيما بعد عندما أعلن سبطان ونصف اقتناعهم بالاستقرار في أرض فى عبر الأردن، نُظر للأمر باعتباره كارثة خطيرة، فهو ليس فقط يُظهر عدم الاهتمام بالاستقرار فى أرض الموعد، بل أيضاً عدم الاهتمام بالإبقاء على وحدة الأمة. ولم يسمح لسبطي رأوبين وجاد ونصف سبط منسى بالاستقرار في جلعاد إلا بعد موافقتهم على إرسال محاربيهم ليعبروا الأردن من أجل الحرب

من أجل كنعان (٣٢: ١-٣٣). وعند تقديس الخيمة أظهر كل سبط دعمه الكامل للمقدس وخدمته بتقديم طبق من فضة ومنضحة من فضة وصحناً من ذهب مع نخبة من حيوانات الذبائح. والجدير بالذكر هنا أن كل سبط قدم مثلما قدمه أي سبط آخر تماماً، مما يدلل على أن الجميع كانوا مساندين للمؤسسة المقدسة (ص٧).

القداسة أمر جوهري في طبيعة الله، ولكن ليس الأمر هكذا في الإنسان. لذا فإسرائيل مقدس بحضور الله في وسطهم، ولذلك فقداستهم لا تعتمد على جهد بشر بل على مبادأة الله. في مراسم التصديق على العهد الموصوفة في خر ٢٤: ٣- ٨ أعطيت دعوتهم المقدسة تعبيراً رمزياً عن طريق الرسم بالدم ووعد بحفظ العهد.

ومع أنه لم يكن ممكناً للأمة، أن تقدس نفسها عن طريق جهودها المجردة وبغير معونة أخرى، فقد كان ممكناً جداً لهم أن يدمروا القداسة الممنوحة لهم من الله. ويوضح سفر العدد طريقتين رئيسيتين يحتمل أن يحدث هذا عن طريقهما: عن طريق العصيان، وعن طريق النجاسة. لهذا تلقى كل إسرائيلي وصية بأن يعلِّق على ثيابه أهداباً وأن يجعل على هدب الذيل عصابة من اسمانجونى رمزاً لعضويته في "مملكة كهنة وأمة مقدسة" (خر ١٩: ٦) وذلك لكي يذكره باستمرار بواجبه لأن يطيع الوصايا؛ لكي "تذكروا وتعملوا كل وصاياي وتكونون مقدسين لإلهكم". (عد ١٥: ٤٠). وقد حدث فعلاً أن كسروا السبت، وأن عبدوا الوثن. وهذان يعتبران كسراً شائناً لأحكام العهد، وغير لائقة بقداسة الأمة، إلى الدرجة التي أوجبت أقسى العقوبة على الذين أخطأوا (١٥: ٣٢- ١٦، ٢٥: ١-٩) كما أن عدم الإيمان هو ذنب مماثل، فالجواسيس الذين رفضوا الإيمان بأن الله سيعطيهم الأرض ماتوا بالوباء، والذين قبلوا تقريرهم أُجبروا على الجولان في البرية حتى هلكوا خارج أرض الموعد (١٤: ٣٤-٣٧).

رغم سهولة طريق الخطية والعصيان في مقابل طريق القداسة، فلا يوجد في الكتاب أي تأييد لفكرة كون القداسة هي الطريق غير الطبيعي، بل هي في الحقيقة القياس الطبيعي للسلوك في جوهره. وهذا هو السبب في اعتبار النجاسة شذوذاً غير لائق بالمقدسين النجاسة التي تتسبب عن الأمراض الجلدية، "والبرص" الذي يجعل البشرفي منظر شاذ (٥: ٢، ١٢: ١٠-١٤ لا ص١٣-١٤) وإفرازات الجسم (٥: ٢، لا ص ١٢، ١٥). وخاصة في المعاشرات الجنسية غير الشرعية (٥: ١٩)، والموت وهو نقيض الحياة تماماً، التي هي هدف الخليقة (٥: ٢، ٣١: ١٩، ٣٥: ٣٣). فهذه الأشياء كلها تعتبر انحرافاً عن الكمال الذي يجب أن تتصف به الخليقة كلها، ولهذا فهي غير لائقة بالقداسة.

ويصف الناموس دوائين مختلفين لعلاج النجاسة هما: العزل، والتطهير. خذ لذلك مثلاً: لو أن إنساناً يُشترط فيه القداسة مثل النذير أو رئيس الكهنة مَسَّ جثة ميتٍ، فضاعت قداسته، فبالنسبة للنذير وُصفت ذبائح على درجة كافية من دقة تفاصيلها لكي تعيد إلى النذير قداسته (٦: ٩-١٢). أما رئيس الكهنة فمحرَّم عليه نهائياً أي اتصال بميت (لا ٢١: ١١) وحتى الذين يفترض أنهم أقل قداسة من هذين، أي من باقي الشعب، فقداستهم معرَّضة للضياع بسبب عدم الطهارة. وهؤلاء كذلك يجب عزلهم من الأمة، حتى يستردوا طهارتهم، وذلك بحسب سفر العدد ٥: ٢ الذي يوصي بأن "ينفوا من المحلة كل أبرص وكل ذي سيل وكل متنجس بميت. وعندما يشفى ذو المرض الجلدي فإنه يطهر ثانيةً، لكنه مع ذلك يجب أن يجتاز عملية تطهير، وإعادة تقديس مدة سبعة أيام يأتي وصفها في لا ١٤: ٢-٣٢ (قا عد ١٢: ٩- ١٥). كذلك وُصفت طقوس تطهير مختلفة من أجل المنجسين بالسيل أو الميت (لا ١٢،

١٥، عد ٩، ٣١: ١٩- ٢٤) على أن الأمر الجوهري في كل هذه العمليات هو تقديم الذبيحة: ومنها رماد العجلة الحمراء والموجود جاهزاً حال الحاجة إليه من أجل تأثيره المطهِّر (انظر ص ١٩).

ومع اعتبار كل الإسرائيليين مقدَّسين لأنهم ينتمون إلى شعب مقدس، إلا أنه توجد درجات متفاوتة من القداسة في داخل الأمة.. كان إنكار حقيقة هذه الاختلافات، هو أساس تمرد قورح، الذي قال بأن إسرائيل مقدسون، ولهذا فليس للكهنة الحق بأن يدعوا بأن لهم مكانة خاصة. وقال لموسى وهرون: "كفاكما. إن كل الجماعة بأسرها مقدسة، وفي وسطها الرب. فما بالكما ترتفعان على جماعة الرب" (١٦: ٣). والقصة اللاحقة لذلك، تبين عكس ما ادعاه قورح، فإن الكهنة أقدس من العلمانيين، ولذلك صارت لهم امتيازات خاصة ليس للعلمانيين. وعلى الأقل يميز سفر العدد بين أربعة أنواع على الأقل من القداسة الدائمة الخاصة بالعلمانيين، واللاويين، والكهنة، ورئيس الكهنة.. ودرجة أخرى من القداسة المؤقتة هي تلك التي يصير إليها النذير.

يمكن لأي علماني أن ينفرز بعهد النذير (٦: ١-٢١) رجلاً كان أو امرأة، فيتعهد أن يمتنع عن شرب الخمر وعن الاقتراب من جسد أي ميت لفترة ما. وكعلاقة لتكريس النذير، لم يقص شعره، طول مدة انتذاره. وقد كان النذير بهذا أشبه بالكاهن في الامتناع عن الخمر والميت (لا ١٠: ٩، ٢١: ١)، ولكنه لم يتمتع بامتيازات الكهنة: مثل تقديم الذبائح وقبول الرفائع. إلا أنه مع ذلك مقدس للرب، وتُقوم خصل شعره غير المقصوصة بتذكرته وتذكرة غيره بالتكريس الكامل لخدمة الله،وأن هذه هي دعوة إسرائيل.

واللاويون هم نسل لاوي وهو أحد أبناء يعقوب. وقد كان أساساً سبطاً علمانياً، بدون أية التزامات مقدسة، ولكنهم بعدما أظهروا ولاءهم الرائع لله عندما عُمل العجل الذهبي (خر ٣٢: ٢٦-٢٩) تعين عليهم أن يكونوا حرَّاس خيمة الاجتماع[1]. ولقد حلت أسباط إسرائيل حول خيمة الاجتماع في معسكر مربع الشكل، بحيث كان سبط لاوي يمثل نطاقاً فاصلاً بين خيمة الاجتماع وبين الأسباط العلمانية (عد ص ٢-٣). وإذا كان اللاويين بهذا أقرب نسبياً إلى الأقداس من باقي الأسباط، فكان ذلك رمزاً إلى اعتبارهم أكثر من الباقين قداسة. ورغم كونهم معزولين عن باقي الأسباط، فقد كانوا ممثليهم أمام الله. في الضربة الأخيرة على المصريين قبل الخروج، والتي فيها مات أبكار المصريين، دبَّر الرب نجاة أبكار إسرائيل، فلذلك صار كل بكر في إسرائيل للرب، ويجب أن يخدموا الرب كمتفرغين لتلك الخدمة. لكن سفر العدد يروي لنا أن ذلك كان غير عملي، فلذلك تم استبداله بتعيين اللاويين لكي يقوموا بواجب الأبكار (عد ٣). وهكذا فكل أسرة في إسرائيل قد وضعت جزءاً منها في خدمة الرب: كأنهم ينظرون إلى اللاويين باعتبار أن أحدهم يخدم الرب بدلاً من الابن الأكبر في هذه الأسرة. واعترافاً بفضل اللاويين حيث أنهم أدوا عملاً حيوياً وخطيراً نيابة عن كل الشعب، طلب الله من إسرائيل أن يقدموا للاويين عشراً من كل إنتاجهم (١٨: ٢١-٢٤)، وأن يعينوا لهم ٤٨ مدينة للسكن (٣٥: ١-٨).

وتسود في كل شرائع سفر العدد، تحذيرات عن خطورة اقتراب غير المقدسين من الله. ولهذا عين على اللاويين أن يحرسوا خيمة الاجتماع من اقتحام العلمانيين.. بل حتى اللاويون أنفسهم لم يسمح لهم أن يتطلعوا إلى أثاثات

---

(١) كان تكريس اللاويين لهذه الخدمة ليس لأجل إخلاصهم يوم عمل العجل الذهبي، بل لدعوة الرب لهم بدل كل بكر من إسرائيل (عد ٣: ٩ و١١- ١٣ و٤١ و٤٥ الخ، ٨: ١٦- ١٨) واقرأ قليلاً للأمام (المترجم) .

الخيمة، وأن يقدموا ذبيحة. فقد كان ذلك هو عمل الكهنة وهو العمل المقدس والخطير. وحدث أن تحدى قورح اللاوي، وبمساندة بعض الرجال من أسباط أخرى- تحدى امتياز الأسرة الكهنوتية. فنتج عن ذلك ثلاث علامات أجراها الله يبين فيها اختياره لأسرة هرون ترويها ص ١٦-١٧، وهي: أولاً- قدم قورح ومساندوه بخوراً وهو عمل كهنوتي، كان نتيجته أن أكلت النار بعضهم، والآخرين ابتلعتهم الأرض أحياء. ثم حدثت العلامة الثانية أن حدث وبأ في الشعب المتذمر، فأوقف هذا الوبأ تكفير هرون بالبخور عنهم. فلاحظ أن تقديم البخور بيد الكهنوت الرسمي صار كفارة مؤثرة، بينما تقديمه بواسطة الآتي من نفسه أشعل غضب الله ودينونته. وذات الشيء حدث في العلامة الثالثة. فبجوار التابوت، اثنتا عشر عصا، تمثل كل الأسباط وتُركت إلى الغد. ففي الصباح وجدوا أن عصا هرون أفرخت، بينما ظلت بقية العصي ميتة. وقد كان الدرس واضحاً أن أي شخص سوى هرون يقترب إلى الله يموت. ولكن لكي يستمر إسرائيل الأمة المقدسة ذات العهد مع الله، فلابد من تقديم الذبائح. فلكي يساندوا خدمة الكهنة الذين يبذلون أنفسهم من أجل الخدمة، قدموا عُشراً من العشر، والباكورات، وجزءاً من كثير من الذبائح (ص ١٨).

ويجب أن يكون الكهنة الذين يقتربون إلى الله، في قداسة مثالية، توجب عليهم تجنب أي دنس يفسدها (لا ٢١: ١). بل لو أصيبوا بمرض جلدي أو سيل فلا يمكنهم أن يشتركوا في أكل أطعمة القرابين (لا ٢٢: ٢-٨). كان عليهم أن يوضحوا مشيئة الله بتعليمهم (لا ١٠: ١١) وفي علاقاتهم الشخصية (لا ٢١: ٧) وفي إجراءاتهم العامة (عد ٢٥: ١١). وأي مخالفة من الكهنة للوصايا مهما بلغت تفاهتها، استنزلت العقاب الرهيب (لا ١٠: ١-٣). لأنه عن طريق الأداء الرسمي المدقَّق في أدائهم لواجبهم- عن طريق ذلك فقط يمكن أن يكفِّر عن الأمة (عد ١٦: ٤٦، ٢٥: ١٣).

أما رئيس الكهنة فيقف على قمة ذلك النظام، وتحيط به قيود أكثر تشدداً، من الكهنة العاديين (لا ٢١: ١٠-١٤). وترمز ثيابه الكهنوتية إلى قداسته الفائقة، فهي مزينة باثنى عشر حجر كريم- حجر عن كل سبط من الأسباط، وقد اعتاد أن يلبس هذه الملابس، عند دخوله الجزء الخارجي من خيمة الاجتماع، "فيحمل.. أسماء بني إسرائيل للتذكار أمام الرب دائماً". (خر ٢٨: ٢٩). ومع ذلك فلم يُسمح بالدخول إلى قدس الأقداس، حيث المحضر الإلهي ذاته، إلا مرة واحدة في السنة (لا ١٦: ٣). وقد كانت رحلة محفوفة بخطر الموت المفاجيء. ومع ذلك فلابد منها لأنه هكذا "يكفر عن القدس من نجاسات بني إسرائيل". (لا ١٦: ١٦)، وبطقوس يوم الكفارة هذه رضى الله باستمرار سكناه بين شعبه بالرغم من خطاياهم. وتأتي ذروة عمل رئيس الكهنة الكفاري عند موته، إذ به تطهر الأرض من ذنب سفك الدم، وذنب القاتل سهواً، حيث يُسمح له بعد موت رئيس الكهنة بالخروج من مدينة الملجأ راجعاً إلى أرض ملكه (عد ٣٥: ٢٨ و٣٢).

وأخيراً توجد صورة موسى ذي الوظيفة الفريدة. فمع أن ابن هرون خلف هرون وتمتع بسلطان أشبه بسلطان والده، لكن يشوع قد أعطى بعضاً من سلطان موسى. وبينما علَّم موسى هرون ماذا يفعل، فإن أليعازار هو الذي أرشد يشوع باستعمال الأوريم والتميم (عد ٢٠: ٢٤- ٢٨، ٢٧: ١٥- ٢٢) جمع موسى في شخصه دور النبي والكاهن والملك. وقد أظهر دعوته النبوية في إعلانه مستقبل إسرائيل وقد أظهر مشيئة الله في الناموس، في

تشفعه في الشعب (قا تث ١٨: ١٨). وقد أدى دوره كأول الكهنة عندما رسم هرون كاهناً، وقبلها عندما كان هرون لايزال علمانياً (لا ٨). وقد ملأ موسى مكانه تماماً كقاضٍ، وقائد عسكري، وراعٍ لشعبه، بالصورة التي تطلعت إليها الأجيال اللاحقة بانتظارات في ملوكهم (قا عد ١٥: ٣٢- ٣٦، ص ٢٧، ٣١، ٣٦).

ويرى العهد الجديد في إسرائيل (تث ٢: ١٠) ورئيس الكهنة (عب ٣- ١٠) وموسى (مت ١٧: ٣، لو ١٦: ٢٩ و٣١، يو ٥: ٤٦، أع ٣: ٢٢، عب ٣: ٢- الخ) رموزاً إلى المسيح- ذلك أن حياتهم، وعملهم كانت توقُّعات لخدمته بصور مختلفة- كذلك يرى في إسرائيل رمزاً للكنيسة، ذلك أن الكنيسة مثل إسرائيل جسد واحد، وأنها يجب أن تعبِّر عن هذه الوحدة في العمل المشترك (أف ٤: ٣-١٦، ١كو ١: ١٠- ١٧) وكذلك مثل الإسرائيليين القدامى. كل المسيحيين قديسون "وأما أنتم فجنس مختار.. أمة مقدسة.. شعب الله" (١بط ١: ٢- ٢: ٩ قا خر ١٩: ٥-٦). على أنهم يجب أن يعملوا على جعل هذه القداسة حقيقة عملية (١بط ١:١٥- ١٦).

ولقد عَتَّق موت المسيح الذبائح التي اعتاد أن يقدمها كهنة العهد القديم (عب ١٠) ولكن مماثليهم في العهد الجديد -الأساقفة والشيوخ- مازالوا تحت التزام أن يعلموا كلمة الله، وأن تظهر قداسة الله في قداسة حياتهم (١تي ٣، تي ١: ٥-٩).

ومثل الكهنة واللاويون، حق لخدام الإنجيل أن يعيشوا من الإنجيل مقابل البركات الروحية العظيمة التي بها يأتون إلى شعب الله (١كو ٩: ١٣- ١٤، ١تي ٥: ١٧- ١٨).

٨- الاستخدام المسيحي لسفر العدد

إن الواجب الرئيسي لكل مفسِّر للكتاب المقدس، هو إيضاح المعنى الأصلي للنص. على أنه منذ بولس الرسول فصاعداً، سلَّم المفسِّرون المسيحيون بوجود أكثر من التفسير المبني على التاريخ والنحو: "كل ما سبق فكُتب كُتب لأجل تعليمنا". (رو ١٥: ٤) أي أن دروس هذه النصوص القديمة، يجب أن نعود فنطبقها مرة ثانية على مشاكل الكنيسة في العصور اللاحقة. إن مرشدنا لربط تعليم سفر العدد بالظروف الموجودة في ظل ميثاق جديد، هو العهد الجديد، ولهذا ففي نهاية كل أصحاح، جئت ببعض الملاحظات عن العلاقة بين ذلك الفصل، والإعلان الكتابي بعد ذلك. وهنا أقدم نظرة عامة موجزة عن استخدام العهد الجديد لسفر العدد، لكي يعين القارئ العصري على الحصول على الفائدة الروحية مثلما يحصل على المعرفة التاريخية في درس السفر.

إن سفر العدد، عند كتبة العهد الجديد، هو تحذير عظيم. فبالرغم من الخلاص المعجزي من مصر، وبالرغم من الدلائل اليومية- على أن الله كفل حاجات إسرائيل، فإنهم رفضوا أن يؤمنوا بمخلصهم، وتمردوا عليه. ويوجد بسفر العدد سجل لسلسلة من الدينونات المشهودة التي يجب أن تكون إنذاراً لكل مؤمن.

يقول الرسول في (١كو ١٠: ١- ١٠) "فإني لست أريد أيها الإخوة أن تجهلوا أن آباءنا جميعهم كانوا تحت السحابة (قا عد ٩: ١٠- ٢٣) وجميعهم اجتازوا في البحر، وجميعهم اعتمدوا لموسى في السحابة وفي البحر (قا خر ١٤: ١٩- ٣١، عد ٣٣: ٨) وجميعهم أكلوا طعاماً واحداً روحياً (قا خر ١٦: ٤- الخ، عد ١١: ٤- الخ) وجميعهم شربوا شراباً واحداً روحياً لأنهم كانوا يشربون من صخرة روحية تابعتهم، والصخرة كانت المسيح (قا

خر ١٧: ١-٧، عد ٢٠: ٢-١٣) لكن بأكثرهم لم يسر الله لأنهم طُرحوا في القفر (قا عد ١٤: ٢٨- ٣٥، ٢٦: ٦٣-٦٥).

"وهذه الأمور حدثت مثالاً لنا حتى لا نكون نحن مشتهين شروراً كما اشتهى أولئك. فلا تكونوا عبدة أوثان كما كان أناس منهم كما هو مكتوب: "جلس الشعب للأكل والشرب ثم قاموا للعب" (خر ٣٢: ٤-٦). ولا نزن كم زنى أناس منهم فسقط في يوم واحد ثلاثة وعشرون ألفاً (قا عد ٢٥) ولا نجرِّب المسيح كما جرَّب أناس منهن فأكلتهم الحيات (قاعد ٢١:٤-٢٩) ولا تتذمروا كما تذمر أيضاً أناس منهم فأهلكهم المهلك (قا عد ١١: ١- الخ، ١٤: ١ الخ، ١٦: ٤٢- الخ)"

ففي هذا الفصل يصف بولس اختبار إسرائيل في البرية بصورة توضح مماثلة الشعب القديم للحالة الكائنة كورنثوس[1]. فمعظم خطايا كورنثوس واردة في سفر العدد بصورة مجازية. فإن كان إسرائيل نال عقاباً رادعاً فماذا تتوقع الكنيسة في ظل ميثاق جديد؟

وبنفس الطريقة تذكِّر الرسالة إلى العبرانيين قراءها بحادثة التجسس. فتبين أنه مثلما منع العصيان وعدم الإيمان جيل الخروج من الدخول إلى راحة أرض الموعد، فهكذا يمكن لذات الخطايا أن تحرم الأجيال المتأخرة من التمتع بالراحة السماوية (عب ٣: ٧- ١٣:٤). كذلك يتخذ يهوذا من قصص سفر العدد تحذيراً للكنيسة من الأخطار المماثلة باستمرار -أخطاء الفجار. فيقول: "فأريد أن أذكركم.. أن الرب بعدما خلص الشعب من أرض مصر، أهلك أيضاً الذين لم يؤمنوا". (يه ٥) فيختار لذلك التحذير خطايا النجاسة، والتهاون بالسيادة (مشاجرة قورح) والشهوة (ضلالة بلعام) باعتبار أنها خطايا معاصريه (يه ٨ و١١).

وإذا كانت الرسائل تركز على عصيان إسرائيل في البرية، فإن الأناجيل تذكرنا بترتيبات نعمة الله العجيبة التي تمت بكمالها في المسيح، فتروي الأناجيل التاريخية أن يسوع كان بشكل ما إسرائيل الجديدة وقد أفلح حيث سقط إسرائيل القديم. فإنه بعد المعمودية (لاحظ أن بولس يقرن المعمودية بعبور البحر الأحمر ١كو ١٠: ٢) أُصعد إلى البرية، وكان جائعاً. وتروي الأناجيل أجوبته لتجارب إبليس-وكلها من سفر التثنية- عن اختبارات إسرائيل حال تجواله في البرية" (انظر مت ٤، لو ٤).

وكذلك في إنجيل يوحنا. إذ يرسم هذا الإنجيل صورة يسوع باعتباره النبي الأعظم من موسى (٦: ١٤ قا ٥: ٤٦)، وأن الراعي الصالح (١٠: ١-١٨ قا عد ٢٧: ١٧)، الذبيحة المحيية (٣: ١٤) وخروف الفصح (١٩: ٣٦) ومعطي الماء (٤: ١٠- ١٥) والمن من السماء (٦: ٢٦- ٥٨) ومجد الشكِّينا (١: ١٤- ١٨) وفي ربنا الإتمام الكامل لكل رموز العهد القديم عن نعمة الله وحضوره.

هذه الأمثلة التي توضح طريق استخدام كُتَّاب العهد الجديد لسفر العدد، تشرح مبدأ التفسير الرمزي، وذلك المبدأ الذي صرَّح به سفر العدد ذاته، حال كونه يقدم تاريخ إسرائيل في حلقات متتابعة. ومجرد فهمنا لعدم تغير طبيعة الله، ولثبات طبيعة البشر يجعلنا ندرك أن الرمزية فن لكتابة التاريخ -وهو فن طبيعي إن لم نقل حتمي.

---

(١) المعمودية (١كو ١- الخ) المن والماء (عشاء الرب) (١كو ١: ١٤- الخ) الوثنية (١كو ٨، ١٠) الزنى (١كو ٥-٧) التذمر (١كو ١٢- الخ).

ورغم ازدياد نور الإعلان على مرور الوقت، فإن قدرة البشر على الاستجابة للحق لم تتغير إلاّ يسيراً.. وما زال التاريخ يعيد نفسه حيث مع الخلفية التاريخية المتطورة المتغيرة تتكرر حلقات من الخطية والنعمة والدينونة. أما مثل القداسة التي يتطلبها الله في إسرائيل والكهنة وموسى، فستظل رموزاً ترمز إلى الشخص الوحيد الذي فيه تجسَّدت هذه المثل بكمالها، أما أداء إسرائيل الحقيقي أو قادتها في حياتهم الفعلية، فهو توقع نحو الاختبار الحقيقي للكنيسة وخدام الإنجيل في كل العصور.

وربما يتطلب الأمر مبدأ الرمزية من أجل تفسير العلاقة بين شرائع سفر العدد والمسيحيين. وقد لاحظنا ضرورة التعميم فيما نرى من مماثلة بين موسى والمسيح، وبين الكنيسة وإسرائيل، وكذلك يجب أن نعود بذات التعميم بنظرة إلى الخلف إلى سفر العدد لكي نرى إمكانية استحسان تطبيق المبدأ على العصر المسيحي. وحيث أن الكنيسة تجد نفسها في حالة مختلفة تماماً عن إسرائيل القديمة لاهوتياً واجتماعياً، فهذا الاختلاف يجب أن يكون في بالنا عندما نفسِّر الشرائع القديمة.

وهكذا فإن مؤسسات مثل مدن الملجأ (عد ٣٥). لم تعد مناسبة كمجتمعنا. أما أولاً فلأن مهمة اعتقال المجرمين هي مهمة الشرطة وليست مهمة أقرباء القتلى، وبهذا فلا حاجة إلى مقدس خاص من أجل القاتلين. ثم ثانياً لصعوبة اختراع عقوبة للقاتل مثل حَجْزِهِ في مدينة الملجأ إلى موت رئيس الكهنة. فهذا يصعب عمله في مجتمعنا الدنيوي، وذلك لأنه لا يوجد في مجتمعنا الدنيوي الطابع الديني الشبيه بطابعهم وقتئذ. ولكن بالرغم من عدم إمكانية تطبيق القانون بتفاصيله، إلا أن المبدأ الذي يقوم عليه القانون ساري المفعول. إذ أن حياة الإنسان المخلوق على صورة الله لا تقدَّر بثمن، والخسارة لا يمكن أن يعوض عنها الإتلاف. وقد سلم القانون الإنجليزي والأمريكي بهذا المبدأ بدون إنشاء مدن للملجأ، فالمبدأ هو الذي يجب أن يثير الضمير المسيحي بغض النظر عن أخلاقيات المجتمع الذي يعيش فيه.

وبالمثل فإن الذبائح الحيوانية، وتقدمة الدقيق، والزيت والسكيب الواردة في (عدد ص ٧، ١٥: ٢٨- ٢٩) ليست ذات فاعلية -كتعبير عن العبادة المسيحية، لأنها تشير إلى ما هو أبعد منها- إلى ذبيحة المسيح الكفارية- التي عتَّقتها(عب ١٠: ١٣) لكن مازال المسيحيون يعاد إلى ذاكرتهم أن: يتقدم به في كل حين لله ذبيحة التسبيح أي ثمر شفاه معترفة باسمه. ولكن لا تنسوا فعل الخير والتوزيع لأنه بذبائح مثل هذه يسر الله" (عب ١٣: ١٥ و١٦) ومع أن طريقة التعبُّد قد تغيرت بالنسبة لنا، فإن المبدأ القائل بالتكريس القلبي الكامل لعبادة الله لا يتغير، فهو حلقة الوصل بين العهد القديم والعهد الجديد. كذلك إذا كانت العشور (عد ١٨) مازالت قاعدة للعطاء المسيحي (مت ٢٣: ٢٣) فبالرغم من ذلك فإنه بإمكاننا أن نلاحظ أن بعض المؤمنين أعطوا أكثر من ذلك بكثير (لو ١٩: ٨، أع ٢: ٤٥، ٢كو ٨). أضف إلى ذلك أنه إذا كان الكثير من التشريعات الكتابية لا يمكن تطبيقها في الوقت الحاضر، فإن كمالها وجاذبيتها للانتباه إلى تفاصيلها تثير الكنيسة في عصرنا، للتساؤل إلى أي حد من عدم الجدية في مواقفنا تتستر وراء ظروفنا الطارئة.

تحليل السفر

١. شعب الله يستعدون للدخول إلى أرض الموعد (١:١-١٠:١٠)

(أ) إحصــــــاءات (ص ١-٤)

(ب) تطهير المحلـــــة (ص ٥- ٦)

(جـ) قرابين تدشين المذبح (ص ٧)

(د) تكريــــــس اللاويين (ص ٧)

(هـ) الفصح الثانــــــي (ص ٩)

(و) الأبواق الفضــية (١٠: ١-١٠)

٢- من سيناء إلى قادش (١٠:١١-١٢:١٦)

(أ) ترتيب ارتحال بنظام معركة الأجناد (١٠: ١١- ٣٦)

(ب) ثلاث شكاوى (١١: ١- ١٢: ١٦)

٣- أربعون سنة عند قادش (١:١٣-٢٢:١٩)

(أ) تمرد الجواسيس (١٣- ١٤)

(ب) شرائع عن الذبائـــح (١٥)

(جـ) حقوق الكهنـــة (١٦- ١٨)

(د) نواميس التطهــــير (١٩)

٤- من قادش إلى عربات موآب (١:٢٠-١:٢٢)

٥- في عربات موآب (٢:٢٢-١٣:٣٦)

(أ) بلعـــام وبالاق (٢٢: ٢٤)

(ب) الارتداد القومـــي (٢٥)

(جـ) إحصــــــاء (٢٦)

(د) شرائـــــع عن الأرض، والتقدمـــــات والنـــذور (٢٧- ٣٠)

(هـ) الانتصار على مديان والاستقرار في عبر الأردن (٣١: ٣٢)

(و) قائمـــة مواقـــــع النزول (٣٣: ١- ٤٩)

(ز) شرائـع عن الأرض (٣٣: ٥٠- ٣٦: ١٣)

التفسير

١ - شعب الله يستعدون للدخول إلى أرض الموعد

(١:١-١٠:١٠)

(أ) إحصاءات (ص ١-٤)

موضوع سفر العدد هو الرحلة إلى أرض الموعد كنعان. والعشرة أصحاحات الأولى منه، سجل لما حدث في مدة خمسين يوماً لا غير. وتصف هذه الأصحاحات كيف أن موسى نظّم إسرائيل للسير من سيناء إلى أرض الموعد. ولكي نقدِّر القيمة اللاهوتية لهذه الأصحاحات، لابد من نظرة تعود بنا إلى سفري الخروج واللاويين، ونظرة إلى الأمام نحو غزو كنعان. ويخبرنا سفر الخروج كيف خلص الله إسرائيل من العبودية في مصر، وكيف قطع معهم عهداً في سيناء، بأن يكون إلههم وأن يكونوا له شعباً مقدساً (خر ١٩). والعلاقة التي ينص عليها هذا العهد، تعني أن الله يسكن فعلاً في وسطهم. فلذلك أوصاهم بأن يبنوا قصراً مناسباً لملكهم الإلهي. وكان هذا خيمة الاجتماع. وقبل أن تبدأ أحداث سفر العدد بشهر واحد تم تكريس الخيمة وحل عليها مجد الله. (خر ٤٠، قا عد ٧: ١، ٩: ١٥).

أما سفر اللاويين فموضوعه قداسة الله. ولذا فهو يصف كيف أن الإله القدوس يجب أن يعبده شعبه بتقديم ذبائح حيوانية (١-٧) ويذكر تعيين رئيس كهنة لكي يقود عبادة الشعب (٨- ١٠) ويعلّم بإزالة رجاسات الخطية من الشعب ومن الخيمة(١١: ١٦). ويختتم بتوضيح المطاليب الأدبية نحو قداسة الأسرة، والجوار الصالح، والعناية بالمسكين (١٧- ٢٥) وما يرد في سفر اللاويين من رواية للأحداث قليل نسبياً. فإن ما يسود السفر هو النواميس. أما في سفر العدد فالأمر عكس ذلك: فالمكان الأول فيه للتاريخ، أما التشريعات فأقل، والغالب فيها أنها مناقشة ما عُرض في البرية من مشاكل.

وهذه الأصحاحات العشرة الافتتاحية، تبين أن مبادىء اللاويين قد تم ممارستها بالفعل في تنظيم كل الأمة. والرمزية هنا مهمة جداً. ففي مركز المحلة يوجد موقع الخيمة، حيث الله على عرشه فوق التابوت في قدس الأقداس. وحول خيمة الاجتماع، ضرب الكهنة واللاويون خيامهم، ليحرسوا خيمة الاجتماع، وليمنعوا أي إسرائيلي عادي من الدخول بدون الإعداد لذلك بحرص. وخارج اللاويين كانت خيام الأسباط العلمانية. منظمة بترتيب عسكري مفيد لشعب الله، وخارج المحلة كان النجسون الذين يعانون من أمراض جلدية أو أو سيل، والذين هم غير مؤهلين طقسياً لوجود الله.

وفي كلا الحل والترحال، نُظِّمت المحلة في نظام بتعبير رمزي عن وجود الملك الرب. وحسب أمره تقرر متى يرتحلون وإلى أين: "ومتى ارتفعت السحابة عن الخيمة كان بعد ذلك أن بنو إسرائيل يرتحلون. وفي المكان حيث حلت السحابة هناك كان بنو إسرائيل ينزلون". (٦: ١٧)

في هذه الأصحاحات الافتتاحية لسفر العدد- لم يراعِ الترتيب التاريخي فالتشريعات الواردة في ص ١-٦ تعود إلى اليوم الأول من الشهر الثاني (١:١) بينما ما ورد في ٧: ١- ٩: ١٥ قد حدث بين اليوم الأول واليوم الرابع عشر من الشهر الأول (قا خر ٤٠: ٢) وربما قُصد من تقديم ص ١- ٦ على ص ٧-٩ توضيح أهمية الأخيرة. فمثلاً ص ٤ الذي يشرح واجب العشائر اللاوية يشرح في نفس الوقت عظمة العَجلات المقَّدمة- لهم والتي وردت في ٧: ١-٩ . وكذلك ص ٣ يوضح الغرض من تكريس اللاويين الموصوف في ٨: ٥- ٢٦ . وكذلك سفر اللاويين يمكن أن يُرتَّب بنفس الطريقة ، إذ أن رسامة الكهنة الوارد تفصيلها في ص ٨- ٩ تسبقها شرائع الذبائح لكي تكون ذبائح الرسامة مفهومة[١].

١- *إحصاء الشعب* (١: ١-١٩)

صدرت التعليمات إلى موسى وهرون بأن يحصوا كل ذوي اللياقة البدنية من الرجال البالغين من العمر عشرين سنة فصاعداً (ع ٢- ٣) وقد عُين رجلاً من كل سبط لكي يحسب عدد جماعته (ع ٤- ١٦) ولكي ينبِّر على الحرص الذي به عملت هذه الإحصائية، تكرر ذكر بعض تفاصيلها مرة ثانية في (ع ١٧- ١٩)

ع١ "وكلم الرب". يكاد مغزى هذه العبارة أن يُغفل عنه بسبب كثرة شيوعها في الأسفار الخمسة، علماً بأن التاريخ الخلاصي يبدأ بالله متكلماً (قا تك ١: ٣، لا ١: ١) "في برية سيناء" كان إسرائيل مازال بجوار جبل سيناء المقدس ، أي أنهم قضوا هناك سنة كاملة بعد إعطاء الناموس هناك (خر ١٩: ١) ويحدد التقليد هذا الموضع في جنوب شبه جزيرة سيناء حالياً.

وبالتحديد في جبل موسى. وإذا شئت توضيحاً بتفصيل أكثر عن تحديد موقعه، فارجع إلى الملاحظة الإضافية عن مسيرة إسرائيل. أما عن "برية" فإن الكلمة العبرية التي ترجمت هكذا وهي (مِدْ بَار = مكان تسيير القطعان) ولا تدل على صحراء قاحلة، بل تحتوي على قليل من الحياة النباتية، وقليل من الأشجار. والمطر في مثل هذه الأماكن ضئيل- يصل إلى قليل من البوصات سنوياً- وهو أقل من أن تقوم عليه الزراعة.

وتشير "خيمة الاجتماع" (أُوهِلْ مُوعِد) إلى مقدس في هيئة خيمة- تؤدي عمل القصر الإلهي،المتنقل، ويمكن فكه وحمله، وهي مسكن التابوت والمنارة الذهبية ومذبح البخور. وفي خر ٢٥- ٥٠ يأتي وصفها بالتفصيل[٢]. ومع أنها مسكن هذه الأشياء ذات القدسية البالغة، ومع أنها مزينة من الداخل بحياكة كروبيم[٣] ذات ألوان رائعة، فإنها من الخارج مغطاة بستائر من شعر الماعز تجعلها تبدو سوداء أشبه بخيام البدو في وقتنا الحاضر. لكنها كانت أكثر من مقدس، فقد كانت خيمة اجتماع، إذ أنه هناك اعتاد الله أن يتكلم مع موسى، وأمامها قدمت الذبائح على

(١) يشير النص ذاته إلى وجود الترتيب غير التاريخي، فإن لا ١: ١- ٦: ٧ أعلن من خيمة الاجتماع أي في زمان لاحق لليوم الأول من السنة الثامنة (خر ٤٠: ٢) بينما ٦: ٨- ٧: ٣٧ أعلن في جبل سيناء (٧: ٣٨) ربما في وقت مافي السنة الأولى.

(٢) انظر الشكل على ص ٥٧

(٣) كتب المفسر "زينة بمعلقات".

مذبح المحرقة العظيم. ولهذا فإن "خيمة الاجتماع" أفضل وصف معبِّر حيث أنها اقترنت بالإعلان والعبادة (قا خر ٢٩: ٤٢- ٤٣).

على أن لفظاً آخر يستعمل كاسم لها أيضاً هو "مسكن" (مِشْكَن) (عد ١: ٥٠- ٥٣). ويبدو أنه في بعض المواضع قُصد به أن يصف داخل خيمة الاجتماع. ولكن في أحوال كثيرة تستعمل الكلمات بعضها بدل بعض. وربما قُصد بالكلمة "مسكن" إقامة الله بين شعبه مرموزاً إلى ذلك في السحابة وعمود النار (خر ٤٠: ٣٤- ٣٨، عد ٩: ١٥- ٢٣).

"في أول الشهر الثاني، في السنة الثانية لخروجهم من أرض مصر" (قا خر ١٢: ٢، ١٦: ١، ١٩: ١، ٤٠: ٢، عد ١٠: ١١). وعامة يؤرخون للخروج في النصف الأول من القرن الثالث عشر ق.م.(١)

ع٢. "أحصوا". وتعني الكلمة حرفياً "احسبوا مجموع". ويبدو أن هذا كان الإحصاء الثاني الذي عملوه أثناء تجوالهم في البرية. فقد كان الأول إحصاء كل الشعب من ابن عشرين سنة فصاعداً لكي يحصِّل منه نوعاً من الضريبة، نصف شاقل من كل منهم من أجل تشييد خيمة الاجتماع (خر ٣٠: ١٢- ١٦، قا ٣٨: ٢٥ و٢٦). أما المناسبة الحالية فقد احتاجت إلى تفاصيل أكثر، فالمطلوب أن يحصى الناس "بعشائرهم وبيوت آبائهم، بعدد الأسماء". "عشائرهم"، كانت الوحدة الرئيسية للمجتمع، وهي متوسطة الحجم بين السبط "وبيت الآب" (يش ٧: ١٤) ويمكن أن تترجم الكلمات "بيوت آبائهم" بـ "أُسَرِهِم" مع أنها تعني أكبر من الوحدة المعروفة بالأسرة عندنا في وقتنا الحاضر (قا قض ٦:١٥) ولكن في بعض الأحيان تستعمل الكلمات بمرونة أكثر من هذا (عد٤: ١٨، ١٧: ٢).

ع٣. وفي هذه المرة قُصد بالإحصاء لغرض حربي: أحصوا "كل خارج للحرب في إسرائيل". وقد وردت هذه الجملة مراراً في هذا الأصحاح (١: ٣ و٢٠ و٢٢ و٢٤ .. الخ) وقد قُصد بهذا أن الشعب في حالة تنظيم لأن يغزو أرض الموعد. أحصى كل إمرء لأن على جميعهم أن يدعموا المجهود الحربي، ومن يتخلف بسبب الشك أو الخوف يرتكب خطية عظمى (١٤: ١- الخ قا تث ٢٠: ٣ و٤) وكل رجل "من ابن عشرين سنة فصاعداً" ينتظر منه أن ينضم إليهم. وبحسب (لا ٢٧: ٣-٤) الذي يقيم الناس من عشرين إلى ستين سنة من العمر بأعظم قدر، يتضح أن هذا العمر في إسرائيل القديم كان معتبراً عنفوان الحياة. وعادة تزوج الرجال قبل أن يتموا العشرين، ولكن تث ٢٠: ٧، ٢٤: ٥ استثنى الذين ارتبطوا بالخطبة ولم يتزوجوا بعد، أو الذين تزوجوا حديثاً من الاستدعاء للتعبئة العامة.

ع٤ ١- ١٩ . ترد أسماء ممثلي الاثنى عشر سبطاً العلمانيين (لم يدخل سبط لاوي ضمن الإحصاء) في ع ٥- ١٥ . ومعظم هذه الأسماء مركَّبة يدخل ضمن تركيبها استخدام أحد أسماء الله. حيث أن "اليصور" معناه "إلهي صخرة"، و"شديئور" = "شداي نور"، و "شليموئيل" معناه: "إيل (الله) سلام، والغريب أن الاسم "يهوه" (الرب) لا يوجد في تركيبه أي من الأسماء في هذه القائمة، وهذا أحد الدلائل على قِدمَ كتابة هذا السفر. لأنه بحسب خر٦:٣ عرف الآباء الله باسم "إيل شداي" وليس باسم يهوه. وعلامة أخرى على قِدمَ هذه القائمة من الأسماء هي صيغة الأسماء التي تناسب مصدراً يعود إلى الألف الثانية ق.م.

(١) هكذا بعضهم مثل چ. برايت في "تاريخ إسرائيل" الطبعة الثانية (Scm سنة ١٩٧٢) صـ ١٢١ و١٢٢ ولكن اخرين ارخوا له مبكراً عن ذلك مثل چـچـ. بمسون في "إعادة تاريخ الخروج والغزو".

ويظهر هؤلاء الرجال مرة ثانية في ص ٧ وربما كانوا رؤساء أسباطهم (قا ١: ١٦) وعبارة "ألوف" ربما كانت خياراً آخر تسمى به الوحدة الاجتماعية، ويبدو أن هذا مدلول آخر يقابل (عشائر) الوارد في ع ٢ (قض ٦: ١٥، ١صم ١٠: ١٩) وأحياناً على الأقل يُقصد بها المحاربون من العشيرة. (قا عد ٣١: ٣- ٦).

٢- نتائج الإحصاء (١: ٢٠- ٤٦) تم إحصاء عدد الإسرائيليين كل سبط على حدة -وسُجِّل هذا الإحصاء بصيغة تكاد تكون مكررة في سجل إحصاء كل سبط، مع التنبير على أن هؤلاء هم المحاربون الذين ورد إحصاؤهم.

وقد كانت جملة (عدد جميع المحاربين ٦٠٣٥٥٠) (ع٤٦) وهو ذات العدد في جملة الإحصاء الأول (خر ٣٨: ٢٦). ومشابه جداً لجملة الإحصاء الثالث ٦٠١٧٣٠ (عد ٢٦: ٥١) والذي تم إجراؤه بعد حوالي ٤٠ سنة. ومع ذلك، فبينما ظلت جملة كل الشعب ثابتة تقريباً في هذه الفترة، فإن جملة كل سبط بها اختلافات واضحة. مثلاً نقص جملة عدد محاربي شمعون في هذه الفترة من ٥٩٣٠٠ إلى ٢٢٢٠٠ (١: ٢٣، ٢٦: ١٤) أما منسى فزاد من ٣٢٢٠٠ إلى ٥٢٧٠٠ (١: ٣٥، ٢٦: ٣٤) . كذلك لاحظ أن هذه الإحصاءات ليس بها نساء أو أطفال أو لاويين، فإذا أُضيف هؤلاء فإن جملة السكان في إسرائيل لابد أنها قاربت من مليونين. وهذا العدد الكبير أثار أسئلة لدى المؤرخين. وقُدمت تفاسير مختلفة للأرقام لكي يحلوا المشكلة. وستجد مناقشة مستفيضة لها في الملاحظة الإضافية في نهاية هذا الأصحاح. وأياً كان الحل الصحيح بالنسبة للمشكلة التاريخة، فإن الرسالة اللاهوتية لهذا الجزء واضحة، وهي أنه على كل رجل في إسرائيل أن يعد نفسه ليحارب في جيش الله. إن كل شعب الله المختار مسجلون في سفر الحياة: ولكن عليهم أن يثبتوا أنهم ضمن هذا الشعب بإثبات نسبهم، وتسجيل أسمائهم في الواجب القومي. (خر ٣٢: ٣٢ و٣٣، مز ٨٧: ٦، إش ٤: ٣، دا ١٢: ١، مل ٣: ١٦).

ويستدعي هذا الإحصاء مقارنته بما جاء في الأصحاحات الافتتاحية من الأناجيل. فيبدأ متى إنجيله بتتبع نسب يسوع، إسرائيل الجديد.. بينما يذكر لوقا أن يسوع وُلد في بيت لحم لأن أبويه كان لابد لهما أن يكتتبوا في إحصاء (لو ٢: ١- ٧). ولا يتضح من إنجيل لوقا إذا كان لوقا يرى في هذه الحادثة إجمالاً لاختبار شعب الله في سفر العدد. ولكن الأكيد هو أن البشيرين جاءوا بكثير من المماثلات بين حياة ربنا، وبين اختبار إسرائيل في البرية. على أن الفرق الكبير هو في أنه حيث فشل إسرائيل أمام الامتحان انتصر يسوع.

٣- دور *اللاويين الخاص* (١: ٤٧- ٥٤)

لم يتضمن هذا الإحصاء اللاويين، لأن الإحصاء كان معنياً بتقرير عدد الرجال المحاربين. أما اللاويون فكان لهم دور آخر يختلف وهو نقل خيمة الاجتماع وإقامتها وحراستها. وكان عليهم أن ينصبوا خيامهم حول خيمة الاجتماع، لكي يمنعوا العلماني العادي من الاقتراب إليها بدون إعداد. وبهذا يمنعون غضب الله عن الشعب (ع٥٣). وفي الحقيقة، لكي يمنعوا مثل هذه الكارثة، صدرت إليهم الأوامر بأن يقتلوا أي من يقترب من خيمة الاجتماع (ع٥١). وقد بيَّن هذا الإجراء العنيف حقيقة حضور الله في الخيمة. وقد اتُّخذت احتياطات شبيهة لمنع أي رجل من التواجد في جبل سيناء عندما ظهر الله عليه (خر١٩: ١١-١٣و٢١- ٢٤) كذلك العهد الجديد أيضاً يشدد على اقتراب الناس من الله بوقار وخوف (مت ٥: ٢٣-٢٦، أع ٥: ١-٥ ،١كو ١١: ٢٧-٣٢، عب ١٢: ١٨-٢٩).

ملاحظة إضافية عن الأعداد الكبيرة

نتائج الإحصاءات الواردة في أصحاحات سفر العدد،ويتضح أن الأعداد كبيرة بشكل ملحوظ

	عدد ١	عدد ٢٦
١- رأوبين	٤٦٥٠٠	٤٣٧٣٠
٢- شمعون	٥٩٣٠٠	٢٢٢٠٠
٣- جاد	٤٥٦٣٠	٤٠٥٠٠
٤- يهوذا	٧٤٦٠٠	٧٦٥٠٠
٥- يساكر	٥٤٤٠٠	٦٤٣٠٠
٦- زبولون	٥٧٤٠٠	٦٠٥٠٠
٧- إفرايم	٤٠٥٠٠	٣٢٥٠٠
٨- منسى	٣٢٢٠٠	٥٢٧٠٠
٩- بنيامين	٣٥٤٠٠	٤٥٦٠٠
١٠- دان	٦٢٧٠٠	٦٤٤٠٠
١١- أشير	٤١٥٠٠	٥٣٤٠٠
١٢- نفتالي	٥٣٤٠٠	٤٥٤٠٠
الجملة (عدا لاوي)	٦٠٣٥٥٠	٦٠١٧٣٠
١٣ لاوي (عدد ٣: ٤٦)	٢٢٠٠٠	٢٣٠٠٠

حسبما يرد في عد ٣: ٤٣، فإن عدد الأبكار الذكور من إسرائيل كانوا ٢٢٢٧٣ .

ويجب أن نلاحظ أن هذه الأعداد متشابكة بعضها ببعض. وبالتأكيد فإن الجملة النهائية حصلنا عليها بجمع جملة الأسباط بعضها+ بعض. كما أن المبلغ المتحصل عليه من نصف الشاقل كان ١٠٠ وزنة، ١٧٧٥ شاقل أي ٣٠١٧٧٥ شاقل = ١/٢ × ٦٠٣٥٥٠ (خر ٣٨ : ٢٥- ٢٦). ثم أن عدد الأبكار الذكور يزيدون عن عدد اللاويين ٢٧٣ (عد ٣: ٤٦-٥٠).

إن قبول الأعداد على ما هي عليه يواجهنا بأربع مشاكل:

الأولى: إنه من الصعب تصور أن عدداً كبيراً من الناس كهذا بقوا على قيد الحياة في برية سيناء مدة أربعين عاماً. وإذا أضفت إليهم النساء والأطفال، فإن أعداد الإحصاء تقفز لتصير مليونين من البشر. ومع تسليمنا بالسلوى التي جاءت من السماء، وكذلك المن، وبإمدادات معجزية من الماء، فستبقى صعوبات كبيرة بالنسبة لتقديم كل المتطلبات الجسدية لمثل هذا الجمهور، وكذلك صعوبات افتراض أنهم جميعاً عسكروا بنظام منضبط حول خيمة الاجتماع (عد ٢) وأنهم ساروا معاً ، وغير ذلك. إن السكان البدو في سيناء الحالية لا يزيد عن بضع آلاف

وحتى وقت متأخر نسبياً حين هاجر اليهود إلى فلسطين ذات المساحة الأكبر وأرض أخصب كان السكان بالكاد يزيدون عن مليون.

والمشكلة الثانية التي تجعل من الصعب تقبُّل هذه الأرقام: هي أنها تبدو مناقضة لحقائق يبرزها الدليل الداخلي. وأوضح نقطة من هذا القبيل هي نسبة الذكور البالغين إلى الأبكار الذكور والتي هي بوجه التقريب ٢٧: ١ وهذا يعني أن من كل ٢٧ رجلاً إسرائيلياً يوجد بكر واحد فقط في أسرته. وبمعنى آخر أن متوسط عدد أفراد الأسرة هو ٢٧ ابناً، ويحتمل أن بها عدداً مماثلاً من البنات أي أنه لابد أن يكون للأم في المتوسط أكثر من ٥٠ مولوداً. ويمكن أن يقل هذا العدد إذا كان تعدد الزوجات شائعاً في إسرائيل، وإذا كان المولود الأول بالنسبة للأب هو المعترف به بكراً. ولكن توجد أدلة أخرى تشير إلى أن الزواج بامرأتين كان أمراً غير عادي في العهد القديم. وأن كثرة الزوجات لم يحدث إلا بين الأغنياء.

وتنشأ المشكلة الثالثة من معارضتها لبعض النصوص الأخرى: والتي يبدو أنها تعلن أنه في البداءة كان عدد الإسرائيليين قليلاً جداً أقل من أن يحتلوا أرض الموعد سريعاً (خر ٢٣: ٢٩، تث ٧: ٦– ٧ و٢١–٢٢). أما مليوناً إسرائيلي فهم أكثر من أن يملأوا الأرض. وفي الحقيقة يفيد سفر القضاة بأن عدد المحاربين في سبط دان كانوا ٦٠٠ فقط. (قض ١٨: ١٦، قا عد ١: ٣٨– ٣٩).

أما الرابعة فهي اعتبار الأرقام تقريبات رياضية مرفوعة إلى أعلى ولا تدل على شيء سوى أنها لا تعني ما تظهره. إن معظم الأرقام مقرَّب إلى أقرب مئة. وليس هذا فقط، بل والمئات تجنح إلى التجميع مثل ٢٠٠، ٣٠٠، ٤٠٠، ٥٠٠، ٦٠٠، ٧٠٠، ولم ترد مطلقاً خانة المئات صفراً ولا ١٠٠، أو ٨٠٠، أو ٩٠٠ أي أن المئات تركزت بين ٢٠٠، ٧٠٠ وهذا التركيز يشير إلى أن جملة الأعداد في الإحصاء لم تأت بغير قصد كما يمكن أن يتوقع من إحصاء.

وهناك أربعة حلول ممكنة:

١– الأرقام صحيحة. فمثلاً يدلل (كَيْل) على أن عدد الأبكار يشير إلى أولئك الذين ولدوا "منذ الخروج". فإذا وضعنا في الاعتبار أن هناك ٦٠٠٠٠٠ زوجاً في إسرائيل فليس من غير الممكن أن تكون مواليدهم ٢٢٢٧٣ ولداً قد وُلدوا في مدى ١٣ شهراً. أما بالنسبة للاعتراضات الأخرى، فلنذكر أن الأرض كانت في الزمان الماضي أخصب من الآن، وأن الله عال إسرائيل بطرق معجزية. ولقد كان (جِبْشنُ) هو أقرب كاتب إلى عهدنا، وهو يسلم بصدق هذه الأرقام. لكن مع عدم منازعة هذه الاعتراضات ما زلت أرى صعوبة وجود أناس كثيرين في المسيرة في البرية. مثلاً، معظم المدن التي كشف عنها علماء الحفريات في الكتاب المقدس، كان بها مئات من الناس وليس ألوف. ففي رسائل العمارنة (ق ١٤ ق.م) كانت جيوش ملوك الكنعانيين بها بضع مئات من الرجال، بينما في المعركة العظمى في قادش بين قوة مصر الهائلة وبين الحثيين (ق ١٣٠ ق.م) حشد كلا الجيشين على أكثر تقدير ٢٠٠٠٠ مقاتل.

٢– الأرقام صحيحة ولكنها تعكس عدد سكان عصر لاحق، ربما عصر داود. هذا كان رأي (دلمان) ومن بعده مؤخراً (،. ف. البرايت). ولكن هذا الرأي تواجهه مشكلتان، الأولى: أن الأرقام مازالت كبيرة بالنسبة للمملكة المتحدة. والثانية أنه في هذا الوقت يبدو أن سبط شمعون قد اندمج في يهوذا، بينما هذا الإحصاء يظهر فيه

الاستغلال والقوة في سبط شمعون.

٣. حدث تغيير لنص الأرقام، وقد كانت الأرقام الأصيلة أصغر كثيراً، ولكن في عملية النسخ أبدلت بطريق الخطأ بأرقام أكبر. وربما كان هذا لأن المخطوطة التي كان ينقل عنها كانت صعبة القراءة أو قصد الكاتب أنه فهم أكثر المقصود من الأرقام وكتب النص الذي يبين أكثر ما كان يجب أن يكتب..

وقد استصوب هذا التوضيح عدد من الباحثين. كان أولهم (فْليندرز تْبري) الذي اقترح هذا الحل. وقد رأى في عدد رأوبين الذي يقدم فيه أرقام الإحصاء ٤٦ ألفاً، ٥٠٠، إن الكلمة المترجمة ألف تعني أيضاً أسرة. وهذا أسيء فهمه. فهي في الحقيقة تعني هنا أن سبط رأوبين يتكون من ٤٦ أسرة تحوي ٥٠٠ رجلاً. إن كاتباً متأخراً لم يفهم معنى الكلمة (إلِف) واعتبرها (١٠٠٠) فأنتج جملة إسرائيل الكبيرة ٦٠٣٥٥٠ ، وما كان يجب أن يفعله هو أن يجمع عدد الأسر منفصلة فتكون ٥٩٨ أسرة وعدد الرجال بها ٥٥٥٠ في الإحصاء الأول. وفي الإحصاء الثاني ٥٩٦ أسرة بها ٥٧٣٠ رجلاً ويعقب (بتري) بأن هذا يمكن أن يكون عدداً شبه معقول كعدد للسكان في البرية.

لاحظ (فلندرز تبري) أن حجته ضعيفة بخصوص سبط لاوي. ففي تفاصيل تجزئة لاوي إلى عشائره في (عد ٣: ٢١- ٣٤) فإن نسبة الأسر إلى المئات عالية جداً بالنسبة لباقي الأسباط العلمانية. ولهذا رأى أن قائمة تعداد لاوي جاءت في زمان متأخر بعد الغزو بقليل. عند ذلك الوقت كان السكان قد ازدادوا كثيراً.

وقد أخذ برأي (تبري) أخيراً (جـ. إ. مندنهول) ويشير إلى إحصـــاء جاء من (ماري) (ق ١٨ق.م) وآخـــر من (الالاخ في ق ١٤ق.م) وكلاهما يحصيان المحاربين. وفي كليهما تصل الجملة الشاملة للجيش، وحجم الوحدات في الجيش إلى (إلِف elep) في تشابه مع ما يسجل هنا. لكن (مندلهول) اختلف مع (بتري) في أن هذا تعداد رجال في عمر الجندية وليس كل السكان. وهذا هو ما قاله (عد ١: ٣). ويتفق مع ممارسات المجتمعات القديمة الأخرى. على أن (مندلهول) يؤرخ لهذا الإحصاء ليس في البرية بل في عهد القضاة.

بحسب نظرية (بتري مندنهول) هذه، فإن عدد الأسرة يتراوح بين ٥ (٣٠٠ ÷ ٥٩ في سبط شمعون) و ١٤ (٦٥٠ ÷ ٤٥) في سبط جاد)- أما (ر.إ. د. كلرك)، وأبى (جـ.و. ونهام) فحاولا أن يصالحا بين عدد الأسر وحجم السبط بافتراض أن (إلِف elep) تعني كلا من "قائد العشيرة" و "ألف" أو أيهما. وبهذا يكون سبط رأوبين الذي جملته في الإحصاء ٤٥٥٠٠ حقيقة معناه ٤٥ قائداً، ١٥٠٠ رجلاً محارباً. وبهذا ينقص كلارك جملة عدد إسرائيل إلى ١٤٠٠٠٠ بينما (ونهام) يعتبرها ٧٢٠٠٠ مقابل اعتبار (بتري) ٥٥٥٠ أما (مندنهول) فيقول على الأقل ٢٠٠٠٠ وعند تقييم هذه الآراء المتعارضة، نرجح رأي وبساطة بتري ضد التعقيد الحسابي لدي كلارك وونهام. وأوافق (مندنهول) في تساؤله لماذا لا يوجد اختلاف بين أسرة وأخرى في الحجم. وأعارض (مندنهول) فأتساءل لماذا لا تكون هذه الأرقام هي إحصاء أصيل في البرية. وإذا كان لابد أن نأخذ بأحد هذه الآراء الفاحص للنص والمذكورة هنا، فلا يسعني إلا أن أفترض أنه عند نسخ نسخة عبرية، فبدلاً من أن تعتبر كلمة (إلف) "وحدة حربية" أو "أسرة" اعتبرت × ١٠٠٠ وجمعت مع الجملة، وحيث أن هذا الاعتبار عند النسخة السامرية، والترجمة السبعينية توافقان المازوريتية، فإن هذا التنقيح قد حدث في زمن لا يمكن أن يكون بعد القرن الخامس ق.م .

٤. الأعداد رمزية إن أقدم المحاولات لتفسير هذه الأرقام تستعمل الجيمترية التي تعطي كل حرف من الحروف

العبرية قيمة عددية، فعلى هذا الأساس فإن "بني إسرائيل" = ٦٠٣ بينما "كل جماعة بني إسرائيل" (عد ١: ٢) حسبت بـ ٦٠٣٥٥١ وبلا شك هذا قريب جداً من جملة الإحصاء في (عد ١: ٤٦). ومع ذلك فهذه الطريقة فسَّرت فقط واحداً من الأرقام بصورة مرضية.

على أن طريقة لتفسير المشكلة مختلفة تماماً عن تلك الطريقة الجميترية وضعها (م. بارنوين). وأساس طريقته الرمزية هو أساس رياضي فلكي استوحاه مما كان قديماً في بلاد بين النهرين، حيث تقدمت علوم الرياضات والفلك مبكراً جداً، وحيث أجروا حسابات معقَّدة باستعمال نظام ستيني، وطول السنة القمرية والسنة الشمسية، والفترات الاقترانية الكوكبية التي كانت معروفة جيداً.

عند قسمة الأعداد التي في الإحصاء ÷ ١٠٠ فإنها كلها يمكن أن توجد بينها وبين الفترات الفلكية علاقة. فمثلاً جملة عدد البنياميني‍ين هي ١٠٠ × سنة قمرية قصيرة ٣٥٤ (عد ١: ٣٧) وهذه هي أبسط الحالات. أما الأعداد الأخرى في قائمة الإحصاء فيمكن أن نصل إلى حلها بضم كل اثنين من أرقام الإحصاء إلى بعضها، فنجد أنهما = فترة فلكية [1].

وتطبيقاً لذلك ففي الإحصاء الأول (عد ١) يساكر (٥٤٤)+ أفرايم (٤٠٥) = منسي (٣٢٢)+ دان (٦٢٧) = نفتالي (٥٣٤)+ أشير (٤١٥) = ٩٤٩= سنة شمسية (٣٦٥) + فترة الزهرة الاقترانية (٥٨٤). وفي الإحصاء الثاني (عد ٢٦) شمعون (٢٢٢)+ أشير (٥٣٤)= ٧٥٦ = ٢× فترة زحل الاقترانية (٣٧٨) وكذلك الجملة النهائية أيضاً يمكن أن نبين أن لها مغزى فلكياً ففي الإحصاء الأول تصل الجملة إلى ٦٠٣٥٥٠، وفي الثاني ٦٠١٧٣٠ ويمكن أن نصل إلى حل هنا، وذلك مجمع جُمل الأسباط النسبية إلا أن (بارنوين) يرى أن لها مغزى خاصاً في ذاتها. حيث ٣٥٥ هو سنة قمرية طويلة، فإن ١٧٣= ٣٥٥ (سنة قمرية طويلة) – ٢× ٩١ (ربع سنة شمسية). ثم ٦٠٠٠ هو عدد هام في النظام الستيني، وهو أيضاً = ٢× ٣٦٥ (السنة الشمسية)+ ٣٧٨ (فترة زحل الاقترانية)+ ٢٢٥٧ (مجموع كل فترات الكواكب: عطارد، الزهرة، المريخ، المشترى، زحل).

ويعلل (بارنوين) اعتقاده بأن هناك علاقة تبين الإحصاءات والفترات الفلكية –بأن ذلك لم يحدث مصادفة. فإن هناك نصوصاً في العهد القديم تظهر بأن للأرقام مغزى رمزياً. فأعمار الآباء السابقين للطوفان يمكن أيضاً أن توجد علاقة بينها وبين الفترات الفلكية. ذلك أن أخنوخ (تك ٥: ٢٣) عاش ٣٦٥ سنة وعاش قينان (٥: ١٤) ٩١٠= ١٠× ٤/١ سنة. زد إلى ذلك أن المواعيد إلى إبراهيم نصَّت على أن نسله سيكون في الكثرة كنجوم السماء (تك ١٥: ٥). وفي الحقيقة يشير الكتاب كثيراً إلى الأجرام السماوية على أنها جند الله السماوي (مثلاً تث ٤: ١٩) وفي ذات الوقت إسرائيل جنده الأرضي (مثلاً يش ٥: ١٤، وكل سفر العدد ص ١). كذلك خيمة الاجتماع الأرضية كانت على مثال مسكن الله السماوي (خر٢٥: ٩ و٤٠) وكلا المسكنين مكلف بخدمتهما جند الرب. وأخيراً يقارن (تك ٩:٣٧) يعقوب وأولاده (نسل الاثنى عشر سبط) بالشمس والقمر الكواكب. لذلك فهذه الإحصاءات تؤيد أن مواعيد الله لإبراهيم قد تحققت. وأن شعب الله المقدس مدعو للنضال من أجله، كما أن الكواكب تقاتل من أجله في

(١) الفترة الاقترانية المشار إليها قبلاً هي: عندما يكون أحد الكواكب في خط واحد مع الشمس والأرض فهو يصير غير مرئي فالزمن بين مروره خلف الشمس (او أمامها) إلى مرور آخر يسمى فترة اقترانية.

السماوات.

ورغم أن نظرية (بارنوين) جذابة جداً، لكنها تعجز عن مواجهة بعض الاعتراضات. ذلك أنني أعتقد بصحة اللاهوت الرمزي الذي يرفقه بالأرقام، ولكنني أتشكك في العملية التي بها تُستخرج الأرقام من فترات فلكية فإنها ليست بالبساطة التي يمكن نقبلها، خاصةً أن إطار برنامجه يعجز عن تقديم معالجة لموضوع عدد اللاويين. وليس برنامجه هو البرنامج الوحيد الذي يعجز عند هذا الموضوع. ثم يأتي السؤال الفاحص: هل من إسرائيلي لاحظ قديماً أن أرقام الإحصاء لها علاقة بفترات فلكية؟

لقد تجنَّب (بارنوين) مسألة تاريخية الأرقام بتركيزه على قيمتها الرمزية. وكان المفروض أن يعتبر أنه مع كونها تحمل معنى رمزياً، فليست تخلو من المعنى التاريخي إذ أن لها معنى رمزياً. فمثلاً نجد في الأناجيل أن يسوع اختار ١٢ رسولاً، ثم بعد ذلك أرسل الـ ٧٠، وبعد القيامة اصطاد التلاميذ ١٥٣ سمكة. ولا نشك في أن هذه الأرقام لها المغزى الرمزي والتاريخي معاً. أما الأعداد الكبيرة في سفر الرؤيا رمزية صرف. إن اعتبار الرمزية أو التاريخية أو كليهما يعتمد على نوع المكتوب.

وحيث أن الكتاب يقول بأن هذه الأرقام هي أعداد إحصاء، فإن الافتراض الطبيعي هو أن تعتبر حرفية، أما مغزاها الرمزي فهو أحد أمور العناية الإلهية وهذا يعيدنا مرة ثانية إلى صعوبات اعتبارها حرفية (انظر الفقرات الافتتاحية)، فنجد أنفسنا ملزمين بأخذها محض رموز، إلا إذا افترضنا أن الأرقام الأصيلة في الإحصاء مضروبة في ١٠٠ . وفي هذه الحالة أيضاً تواجهنا مشكلة شذوذ تعداد سبط جاد على هذه القاعدة، فإن آحاده وعشراته ليست أصفاراً بل ٥٠، وهذا موجود في الإحصاء الأول. أما تعداد رأوبين في الإحصاء الثاني فإن آحاده وعشراته ٣٠ . وباختصار لا يوجد حل واضح لهذه المشكلة التي سببتّها أرقام الإحصاء.

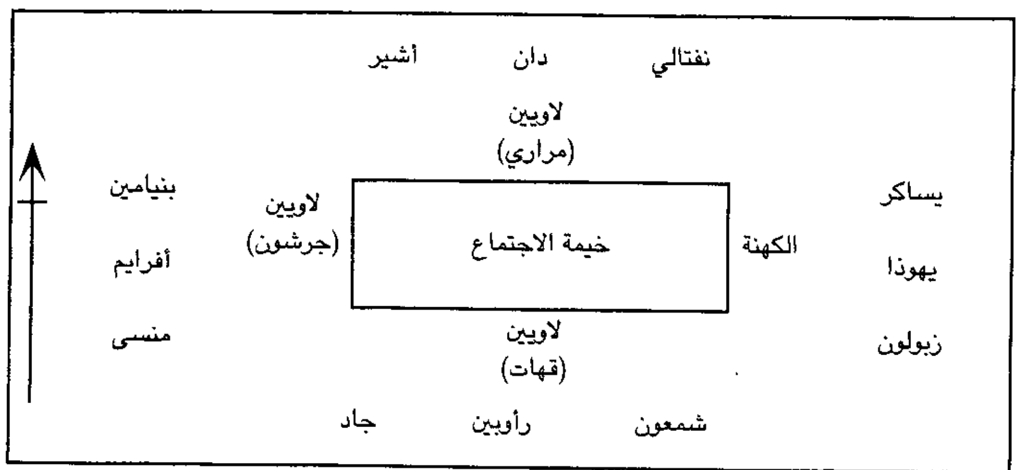
ويثير (بارنوين) أيضاً هذا السؤال: أين أمكن لإسرائيل أن يحيط علماً بالمعرفة الفلكية التي استلزمها التفسير الرمزي؟ ويرى أنهم التقطوا الحقائق اللازمة أثناء السبي البابلي. وهذا طبعاً ممكن، ولكن الدليل الذي يورده لا يستلزم هذا الأمر. إذ أن كثيراً من المعلومات الفلكية كانت معروفة لديهم من قبل ومبكراً جداً، منذ الألف الثانية ق.م.، الذي فيه أنشيء نشيد دبورة والذي اتفق المفسرون على أنه من أقدم الأشعار في الكتاب المقدس، ويقول هذا النشيد بأن كواكب السماء انضمت في الحرب وإلى جانب محاربي أسباط إسرائيل (قض ٥: ٢٠). وهكذا نجد أن فكرة جيش إسرائيل، مثيل "للجيش السماوي، فكرة ليست جديدة".

٤ . *ترتيب الأسباط في الحل والترحال* (٢: ١-٣٤)

يصف هذا الأصحاح شكل معسكر الأسباط الذي وجب أن يحلوا به حول خيمة الاجتماع في تشكيل مربع، وترتيب مسيرتهم الذي وجب أن يتبعوه حين ارتحالهم. ويرد مراراً وتكراراً الأمر بنزولهم "بأجنادهم" (ع ٩- ١٠ و١٦ و١٨ و٢٤ - ٢٥ و٣٢) ولكل من هؤلاء الأجناد قائد منسوب إليه "جنده" (ع٤ و ٦ و٨ .. الخ) وتدل الكلمة (صبَاء) العبرية في جمعها (أجناد) وفي مفردها (جند) أو "جيش" مرة أخرى على صورة شعب الله منظماً كجيش ساعٍ إلى أرض الموعد.

وقد اختار الجيش المصري بإمرة رمسيس الثاني (في ق ١٣ ق.م) هذا التشكيل في معسكره. إذ عسكروا في شكل مربع، وكانت الخيمة الملكية في الوسط[١]. كذلك أقام ملك إسرائيل في وسط جيوشه في خيمة الاجتماع. كذلك ضمن المهمات الحربية الواردة في الرسوم الأثرية، "الأعلام" (ع ٢) التي بها ينزل الأسباط- ولكن للأسف لا توجد لدينا فكرة عن "رايات" أسباط إسرائيل وكيف كان تشكيلها. والكلمة العبرية المترجمة "راية" (دِجِل) (ع ٢- ٣ و١٠ و١٨ و٢٥ و٣١ و٣٤) تشير إلى مجموعة معسكرة حول كل راية. ويمكن أن نترجمها هنا "رفقة"

ويمكن أن نرسم تخطيطاً يصور محلة إسرائيل كالآتي:



ع٢- كانت هناك مسافة، عند نزول الأسباط، بين خيامهم وخيمة الاجتماع، فكانوا "قبالة[٢] خيمة- الاجتماع حولها ينزلون". ويشترط (يش ٣: ٤) مسافة ٢٠٠٠ ذراع، تفصل بين الأسباط العلمانية وبين التابوت، وربما قصد هذا هنا. ومن ١: ٢٥ و٢٦، ٢: ١٧، ص ٣ نستطيع أن نرى كيف عسكر اللاويون بين الأسباط العلمانية وبين خيمة الاجتماع.

ع٣-٣١ يشير ترتيب الأسباط في الحل والترحال، على وجود أفضلية بينهم. فإن محلة يهوذا رفيعة الشأن تتخذ موقعاً مثل موقع الكهنة شرقي خيمة الاجتماع، وبعدها محلة رأوبين إلى إلى الجنوب، ثم أفرايم ودان، وذات الترتيب في الترحال (ع ٩ و١٦ و٢٤ و٣١). ويبين ع ١٧ أن اللاويين يرحلون حاملين التابوت بين محلة رأوبين ومحلة أفرايم. وفي الحقيقة يوضح ١٠: ١٧- ٢١ أن بعض اللاويين ساروا قبل محلة رأوبين، والبعض بعدها. وينبّر ٢: ١٧ على أن بيت الله وجب أن يكون مركزياً في وسط إسرائيل عندما نزلوا، وكذلك وجب أن يكون في الوسط عندما يسيرون.

يظهر من ع ١٤ أن اسم قائد سبط جاد "ألياساف" أنه "ابن رعوئيل" بينما في كل مكان آخر (١: ١٤، ٧: ٤٢ و٤٧، ١٠: ٢٠) يرد في النسخة المازوريتية ذاتها أنه "ابن دعوئيل. ويرجع ذلك إلى سبب بسيط أن حرفي رَ، د في

(١) انظر ي. يادين "في الحرب في أراضي الكتاب المقدس" (وايدنفيلد ونكلسون سنة ١٩٦٣) صـ ٢٣٦، ٢٣٧ وفيه يوضح كيف كانت محلة أشور مستديرة صـ ٢٩٢ و٢٩٣ لكن محلة شلمنأسر كانت في كلا الشكلين الدائري والمستطيل صـ٣٩٦ و ٣٩٧.

(٢) يفضل المفسر ترجمة الكلمة العبرية (مِنْجد) بـ "بعيداً" (جيمز) أو "على مسافة" (الجديدة الدولية) على الترجمة التي يستخدمها كنص أساسي (القياسية المنقحة RSV) التي تشبه ترجمتنا هنا.

العبرية متشابهان جداً، والاختلاط الذي حدث في الترجمات صعَّب القرار أيهما القراءة الأفضل. ولكن حيث أن دعوئيل هو الاسم الذي يرد أكثر، فالأرجح أنه هو الاسم الأصلي.

إن صورة الله ساكناً في وسط شعبه، وقائداً لهم في رحلتهم إلى أرض الموعد، تبيِّن بياناً رائعاً الكنيسة في حالتها الحاضرة. حيث أن "الكلمة صار جسداً وحل (ضرب خيمته) بيننا" (يو ١: ١٤). وكما رافق الله شعبه في البرية، كذلك هو حاضر مع الكنيسة حالياً (١كو ١٠: ٤). بل وعلى المستوى الفردي أيضاً فإن "جسدكم هو هيكل للروح القدس" (١كو ٦: ١٩).

وأيضاً يتخذ سفر الرؤيا المحلة المربَّعة الشكل والخيمة في مركزها أساساً لوصفه للسماء لمدينة يعبِّر عن كمالها بمكعب، ولها اثنا عشر باباً بحسب أسباط إسرائيل الاثنى عشر و" الرب الله القادر على كل شيء.. هيكلها" (رؤ ٢١: ١٠- الخ).

٥. *إحصاء جميع اللاويين (٣: ١- ٥١)*

يحتوي ص ٣، ص ٤ على إحصائين للاويين. ص ٣ به إحصاء لكل الذكور اللاويين البالغين من العمر شهراً فما فوق. أما ص ٤ فبه إحصاء لكل ذكور اللاويين بين ثلاثين، وخمسين سنة من العمر. وهكذا فكلا الإحصائين على أساس مختلف عن إحصائي الأسباط العلمانية في ص ١، ص ٢٦، واللذين يسجلان عدد الرجال فوق ٢٠ سنة من العمر. والسبب في إجراء عمليات مختلفة من الإحصاء واضح. فالأسباط العلمانية منظمة في وحدات مقاتلة. أما اللاويون فلهم وظيفة مختلفة، فواجبهم الأولى والأساسي هو خدمة الله: فكل الرجال في سبط لاوي قد حلوا محل كل الأبكار من رجال إسرائيل. لذلك فغرض الإحصاء في ص٣ هو إيجاد مطابقة بين عدد اللاويين وعدد الأبكار في الأسباط الأخرى. فوجد نتيجة لذلك أن عدد اللاويين أقل من عدد أبكار إسرائيل. ولذلك فالعدد الزائد عن الإسرائيليين يجب أن يُفدى بطريقة أخرى: وهي دفع المال.

أما الإحصاء في ص ٤، فقد كان بغرض آخر: وهو توزيع العمل على عشائر اللاويين: وهو فك خيمة الاجتماع، ونقلها، وتركيبها. وهو عمل خطير لأنه يتطلب التعامل مع معدات مقدسة وثقيلة. ولهذا السبب فقد كان عمله محصوراً في رجال تغلب فيهم النظرة الرشيدة، والقوة البدنية: أي البالغين من العمر بين الثلاثين، والخمسين سنة.

ع٢-٤ تُنسب أسرة هرون إلى سبط لاوي (١أي ٦: ١-١٥)، ولكنه باعتبار كونهم كهنة فهم أعلى مقاماً من بقية السبط ، فلهم وحدهم الحق في التعامل مع دم الذبائح، ولمس المذبح، والدخول إلى خيمة الاجتماع. هم المعلمون المعتمدون لتعليم الشعب (مثلاً لا ١٠: ١١، تث ٢٤: ٨) وهم الوسطاء الرسميون بين الله وإسرائيل. على أن هذه الامتيازات العظيمة مصحوبة بمسئولية جسيمة. إذ أن الذين يمثلون الله أمام الناس، يجب أن يكونوا مدققِّين في طاعة كلمة الله. وقد حدث أن اثنين من بني هرون لم يكونا كذلك: "إذ قرَّبا أمام الرب ناراً غريبة لم يأمرهما بها" (لا ١٠: ١). وتوضح هذه الإشارة الموجزة سبب ذكر اليعازر وإيثامار فقط، باعتبار أنه بيدهما حراسة وخدمة اللاويين في ٣:٣٢، ٤: ١٦ و٢٨ و٣٣، وأيضاً ، تفسِّر نغمة ص ٣-٤ التي دائماً تشير إلى الخطر المميت الذي يواجه الناس في التعامل مع الله.(٣: ١٠ و١٣ و٣٨، ٤:١٥، ١٨-٢٠، قا أع ٥:١-١١، ١٢: ٢٢-٢٣،١كو ١٠: ٦-١١، ١١: ٢٩-٣٠).

ع ٥-١٠ تقدم هذه الفقرة تعريفاً لواجبات اللاويين. فعليهم أن "يقفوا أمام هرون الكاهن ويخدموه" أو في عبارة أوضح "فيحفظون شعائره... قدام خيمة الاجتماع". والكلمات العبرية (عَبُود عَبُودة) المترجمة "يخدمون خدمة" (ع٨)، لا تقرر بالتحديد ما هي الواجبات المطلوبة من اللاويين. وفي الحقيقة للعبارة معنى محدد في هذه الأصحاحات، إذ تحدد أن للاويين عملين رئيسيين وهما يحرسون حراسة (شَمَر مِيشْمِوت) خيمة الاجتماع، وأيضاً "يخدمون خدمة" شاقة (عَبَد عَبُودًا) لخيمة الاجتماع من تفكيكها ونقلها وإقامتها. وهذا العمل الثاني وارد بالتفصيل في ص ٤. على أن هذا العمل المضني كان عليهم القيام به عندما تكون الخيمة في المسير. أما الحراسة فعمل مستمر مفروض عليهم بحيث أنهم يجب أن يكونوا مستعدين لقتل أي شخص ليس له الحق في الاقتراب من خيمة الاجتماع إن سولت له نفسه أن يقترب إلى الخيمة أو إلى أثاثاتها أو إلى المذبح. ومفهوم ضمناً من كلمة "يُقتل" أن هذا حكم قضائي، رغم أنها في قرينة هذا الفصل تشبه التعبير عن إطلاق شرطي للنار على سارق بنك (١: ٥١، ٣: ١٠ و٣٨، ١٨: ٧). أما الغرض من هذا الإعدام الرهيب فهو لكي يمنع عقاب الله عن الأمة كلها من أجل تعدي فرد (قا ١: ٥٣، ص ١٦- ١٧، قا ٢٥: ٨). بل حتى الكهنة أيضاً ينبغي عليهم أن يكونوا مستعدين لقتل أي من يحاول أن يدعي لنفسه الحقوق الكهنوتية (ع ١٠). وتجد أمثلة للممارسة هذا الدور القضائي في (خر ٣٢: ٢٥- ٢٩، عد ٢٥: ٧-١٢) مما قام به الكهنة واللاويون.

وتشرح *الأعداد* ١١- ١٣ الهدف من وراء التعداد اللاوي الأول، فكل ذكر فاتح رحم من كلا الخلائق هو لله، فيجب أن تُقدم أبكار البهائم ذبيحة (عدد ١٣) (قا خر ٢٢: ٢٩، ٤٣: ١٩) بينما يُكرّس البكر في إسرائيل للخدمة لله في المقدس ولكن منذ حادثة العجل الذهبي أخذ اللاويون مكان البكر في إسرائيل (خر ٣٢: ٢٥-٢٩) ويرجع مبدأ أن البكر للرب إلى الخروج، ففي الضربة العاشرة مات بكر كل عائلة مصرية وأيضاً بكر بهائمهم، ولكن الإسرائيليين أُنقذوا، وكذكرى لخلاصهم كان يجب أن يتم تكريس البكر للرب (خر ١١: ٤- ١٣: ١٥).

ع١٤- ٣٩ يسجل هذا الجزء عدد اللاويين في كل من عشائرهم، ويعين موقفهم في المحلة (انظر التخطيط) ويذكر بإيجاز أجزاء الخيمة التي تختص بمسئولية كل عشيرة. ومرة أخرى يبين ترتيب الأولويات بين العشائر مرموزاً إليها في موقعهم، والأجزاء المعهودة إليهم. إذ يعسكر الكهنة في أكرم المواقع بالنسبة للخيمة (ع٣٨) ويليهم القهاتيون الذين يعتبرون الفريق المفضّل والذين عملهم هو أن يحملوا أقدس الأثاثات وأقدس الأواني ويعسكرون "على جانب المسكن إلى التيمن"[1] (ع ٢٩) ثم الجرشونيون الذين عُهد إليهم بحمل شقق المسكن، وينزلون جهة الغرب (ع ٢٣) أما المراريون فيحملون ألواح المسكن وعوارضه وأعمدته وفرضه، وينزلون جهة الشمال (ع ٣٥). وفي الارتحال يسير الجرشونيون والمراريون أمام القهاتيين. ولكن هذا يرجع لسبب عملي: وهو إنهم يجب أن يقيموا الخيمة قبل أن يصل القهاتيون حاملين التابوت والأمتعة الأخرى التي تودع بداخل الخيمة. (١٠: ١٧- ٢١).

---

(١) "أي الجنوب" وهكذا ترد في بعض الترجمات الإنجليزية (المترجم)

في ع ٣٩ يرد مجموع اللاويين على أنه ٢٢٠٠٠ وهذا لا يطابق مجموع ما ورد من جملة كل من العشائر في ع ٢٢ و٢٨ و٣٤ الذي = ٢٢٣٠٠ ويمكن بسهولة حل هذا الخلاف بأنه ربما في ع ٢٨ كان الأصل ٨٣٠٠ (حيث كانت العبرية (شلَش) ٣ وليس (شيش) أي ٦)[1] بفارق حرف واحد.

ع ٤٠- ٥١ - يزيد عدد أبكار إسرائيل عن عدد اللاويين بمقدار ٢٧٣ شخصاً. كذلك يجب أن يفدي هؤلاء الزائدون في عدد إسرائيل، بدفع خمسة شواقل عن كل. وهذا بحسب "التعريفة" (التقويم) المنصوص عليها في لا ٢٧: ٦ لتقويم الصبيان بين عمر شهر وخمس سنين. وهكذا فهذا الأصحاح يبين مقدار ما يجب أن يُدفع إلى بيت الرب أي من يكرس للرب. عن طريق التكريس يصير المرء عبداً لله. ولكن حيث أن اللاويين فقط هم الذين يمكنهم فعلياً أن يخدموا كعبيد لله، وأن الإسرائيليين الآخرين يجب أن يتم فداؤهم، فإنهم يدفعون قدراً يساوي ما يدفع كثمن لهم لو بيعوا عبيداً في السوق. وفي الألف سنة الثانية ق.م كان العامل العادي يمكن أن يحصل على أجر يقل عن شاقل واحد في الشهر. (أي أن مقدار الفدية يزيد قليلاً عن أجر عامل مدة خمسة أشهر) أما من يدفع الخمسة شواقل؟ فهذا لا يرد بوضوح في هذا الفصل. وكذلك: هل كل المبلغ (١٣٦٥ شاقلاً) يجمع من كل الأبكار (٢٢٢٧٣) أم من الـ ٢٧٣ فقط الذين يجب على كل منهم أن يدفع خمسة شواقل من أجل فدية نفسه؟ ورغم أن القطع في ذلك مستحيل، فإن الأمر الطبيعي أن نحمل ع ٤٩ إلى المعنى الأخير.

ويمكن أن يرى المسيحيون في مبدأ فداء الخدام اللاويين لأبكار إسرائيل- يرون فيه توقع الرمز ليسوع العبد المتألم العظيم الذي فدى شعبه.

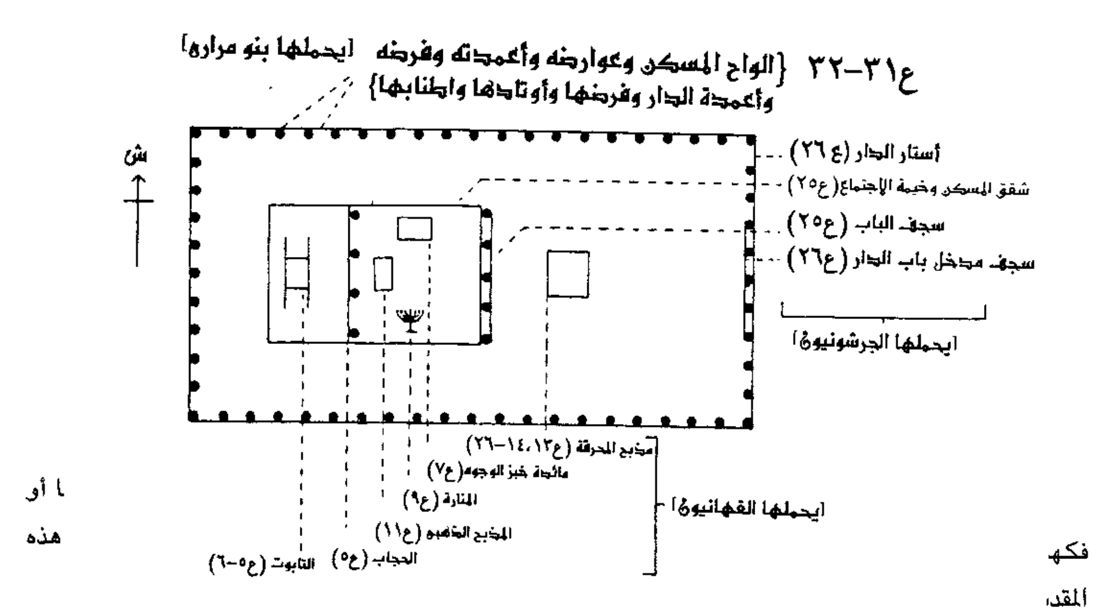
إن تأكيدات هذا الأصحاح على أهمية وقاية اللاويين للإسرائيليين من ارتكاب الخطية، وذلك بالتحذير، بل وعند الضرورة بالقتل للمقتحمين، هي استشراف لتحديات العهد الجديد خاصة من قبل الشيوخ الذين عليهم أن يصلحوا إخوتهم المأخوذين في زلة. (تث ١٨: ١٥- الخ، أع ١٨: ٢٦، غل ٢: ١١- الخ، ٦: ١، اتس ٥: ١٢- ١٤، ١تي ٥: ١٩ و٢٠، يع ٥: ١٩ و٢٠).

٦. *إحصاء اللاويين البالغين (٤: ١-٤٩)*

قُصد بإحصاء اللاويين الثاني أن يوضّح عدد ذكور اللاويين البالغين من العمر بين الثلاثين والخمسين. وهؤلاء الرجال هم المعتبرون قادرين على حمل خيمة الاجتماع في الارتحال، وعلى إقامتها حيثما حل الشعب. ولتوضيح إرشادات هذا الأصحاح نقدم هذا التخطيط للخيمة،والفناء (الدار):[2]

(١) هذه القراءة تؤيدها قليل من مخطوطات السبعينية والترجمة الأرمينية.

(٢) الإرشادات عن تصميم خيمة الاجتماع بالتفصيل تجدها في خر ص ٢٥



ا أو

هذه

فكه

المقد،

ع ٤- ١٥ - وجب أن تلف أدوات الخيمة بأغطية ذات ألوان مختلفة تبين درجات قدسيتها المختلفة. وأقدسها التابوت الذي هو عرش الله، لفوّه أولاً بالحجاب ثم "غطاء من جلد تخس" وأخيراً بثوب أسمانجوني. ويلي هذا الجزء الذى له قدسية بالغة من أدوات الخيمة، ما يلف بأسمانجوني ثم يُغطَّى بجلد تخس (ع ٧- ١٢). أما مذبح المحرقة الذي يقع موقعه في دار خيمة الاجتماع (أي فنائها)، فيُلف أولاً في "ثوب أرجوان". "عليه غطاء من جلد تخس". وهكذا فحين كانوا يسيرون كان بالإمكان تمييز التابوت من الأدوات الأخرى باللون الأزرق الذي يغطيه.

وذات الألوان كانت مستعملة في خيمة الاجتماع: فقد استعملت في قدس الأقداس شقق من لون أسمانجوني (أزرق داكن)، وفي القدس من لون أرجواني، أما الغطاء الخارجي فقد كان من جلد تخس. وبلا شك كان لهذه الألوان مغزاها، إلا أن اكتشاف ذلك المغزى صعب. وواضح أن اللون الأزرق، كان اللون المميز لأقدس الأجزاء وهي المرتبطة بحضور الله.

وربما اختير هذا اللون لها، لأن الأزرق هو لون السماء، المسكن الحقيقي لله (قا خر ٢٤: ١٠، ١مل ٨: ٢٧) وقد شُيِّدت الخيمة على مثال بيت الله السماوي (خر ٢٥: ٩ و٤٠، عب ٨: ٥). وفي كل المواضع الأخرى زيَّن اللونان الأزرق والأرجواني الخيام الملكية (إس ١: ٦) كذلك لبس الملوك والنبلاء ثياباً زرقاء وأرجوانية (مثلاً مز ٢٣: ٦، قض ٨: ٢٦). واستعمال ذات الألوان، ذكَّر إسرائيل أن خيمة الاجتماع كانت قصر الله ملكهم، وأن التابوت هو عرشه.

كان على القهاتيين أن يحملوا حملهم بواسطة عصى (ع ٦ و٨ و١١ و١٤) أو "عتلة" (ع ١٢). ولكنهم ليسوا هم الذين كانوا يخدمونه. أما الجرشونيون والمراريون فبأنفسهم حزموا وفكُّوا الأشياء المحزومة، التي كانت من اختصاصهم، تحت إشراف الكهنة (ع ٢٨ و٣٣)، ولكنهم لم يحملوها، بل نقلوها على عربات تجرها الثيران. وقد

كانت الشقق التي تحت مسئولية الجرشونيين من الثقل بحيث تطلبت عربتين لحملها، وأثقل من ذلك كانت عهدة خدمة المراريين: ألواح المسكن وعوارضه وأعمدته وفرضه، وأمتعة الدار. فقد تطلب حملها أربع عربات. ولأن عهدة المراريين كانت كثيرة العدد، صغيرة الحجم، فقد صارت مسئولية كل فرد منهم بشيء معين حتى لا يفقد منها شيء (ع ٣٢).

وبإلقاء نظرة سريعة على هذه الإحصاءات، نرى مبدأين كتابيين هامين: أولهما- إن كل عضو في شعب الله عليه دور يؤديه. فعلى الكهنة تقديم الذبيحة، وعلى اللاويين نقل الخيمة. وبقية الأسباط حاربوا في الجيش. فلا غنى لأي فرد حتى يؤدي الجسد كله عمله بسلاسة. إذ بدون التعاون المتبادل لا يمكن للشعب أن يصل إلى أرض الموعد. وبذات المبدأ في جسد المسيح كل عضو قد وُهب هبات روحية من شأنها وجوده، ولكن الروح واحد، وأنواع خدم موجودة، ولكن الرب واحد، وأنواع أعمال موجودة ولكن الله واحد الذي يعمل الكل في الكل". (١كو ١٢: ٤-٦). ويوجه بولس بقية الأصحاح لتوضيح هذه المبادئ بالتفصيل.

والمبدأ الثاني العظيم الذي تعلنه هذه الأصحاحات هو أن إسرائيل مملكة كهنة أو حكومة إلهية. فقد تكلم الله إلى موسى وهرون وهما بلّغا كلمات الله إلى الشعب. وقد أطاع الكهنة بنوهرون أباهم. وقد كان اللاويون خاضعين للكهنة. واللاويون كانوا بدورهم مثل شرطة دينيين يمنعون الإسرائيليين العاديين من السقوط في خطية مميتة. كذلك يصور العهد الجديد الكنيسة كمؤسسة ذات نظام حكم كهنوتي لها خدامها الرسميون. ويرجع أصل هذه المنظمة إلى الرب ذاته الذي عين اثنى عشر رسولاً، في مماثلة واضحة مع أسباط إسرائيل الاثنى عشر. وكان الرسل خاضعين للمسيح وهم السلطة العليا في الكنيسة، يخضع لهم كل الخدام مثل الأنبياء والمعلمين والشيوخ (قا ١كو ١٢: ٢٨- الخ، أف ٤: ١١ و١٢) وتأتي الوصية للمسيحيين العاديين "أطيعوا مرشديكم واخضعوا" (عب ١٣: ١٧، قا ١كو ١٦: ١٦، ١تس ٥: ١٢- الخ، ١بط ٥: ٥) ويشجع القادة على أن "أوصِ" "وبخ بكل سلطان" لأنهم إذ يفعلون هذا "تخلص نفسك والذين يسمعونك أيضاً" (١تي ٤: ١١- ١٦، تي ٢: ١٥).

ملاحظة إضافية عن تاريخ الكهنة واللاويين

يوضح سفر العدد -أكثر من أي جزء آخر في العهد القديم- العلاقة بين الكهنة واللاويين. فيوضح أن كليهما من نسل لاوي أحد أبناء يعقوب الاثنى عشر، وأن سبط لاوي ينقسم إلى ثلاث عشائر قهات وجرشون ومراري، وأن الكهنة كانوا إحدى الأسر اللاوية أبوهم هرون. وبحسب ١أي ٦: ٢-٣ ينتسب هرون إلى العشيرة القهاتية. وتؤكد الأصحاحات ٣-٤ من سفر العدد هذه الحقيقة إذ تعطي للقهاتيين مقاماً أرفع من العشائر الأخرى. وبحسب سفر العدد للكهنة فقط حق تقديم الذبائح. أما مهمة اللاويين فهي حراسة خيمة الاجتماع ونقلها وإقامتها. ويفترض سفر العدد ويؤيد خر ٣٢: ٢٥- ٢٩ ما يفترضه سفر العدد بأن هذه العلاقة بين الكهنة واللاويين ترجع إلى عهد البرية.

ولكن جاء ڤلهاوزن سنة ١٨٧٨، وفي مؤلفه "مقدمة تمهيدية لتاريخ إسرائيل" روَّج فكره، وانساق وراءه معظم الدارسين، بأن هذه العلاقة بين الكهنة واللاويين جاءت متأخراً جداً بل حتى في زمان ما بعد السبي. وقال بأن

التاريخ الحقيقي للكهنة واللاويين سار كالآتي: في باكر الزمان كان بإمكان كل رجل أن يكون كاهناً وفي المرحلة التالية تركز هذا الحق في سبط لاوي الذي كانت خدمته في عدة مقادس بطول البلاد وعرضها، وبالذات في أورشليم كانت سلطة الكهنوت في يد ملكي صادوق. فلما أزال يوشيا المرتفعات وقت إصلاحه الكبير بين سنة ٦٣٠، سنة ٦٢٢ق.م.، أحضر الكهنة اللاويين من المرتفعات إلى أورشليم، وسمح لهم بالخدمة ذات الكفاءة الثانوية كمساعدين للكهنة. ولكي يسترضى الصدوقيون الأورشليميون اللاويين عن خسارة حقوقهم الكهنوتية في المرتفعات ادعوا أنهم هم أنفسهم أيضاً من سبط لاوي. وهكذا فبالرغم من أن اللاويين لم تعد لهم إمكانية الخدمة في المرتفعات فيمكن أن يقال إن عدداً منهم كانوا كهنة في العاصمة. وبحسب ڤلهاوزن كان اعتبار الكهنة الصدوقيين أنهم من سبط لاوي قصة خيالية فهم لم يكونوا كذلك. وقد وُجدت اختلافات حول هذه النظرية بين كتبة تاريخ ديانة إسرائيل العصريين وبينه، وبين بعضهم البعض في دراساتهم التفصيلية لكهنوت العهد القديم. ولا نستطيع في هذه العجُالة أن نقدم تفنيداً مفصلاً لهذه النظرية، ولكن نستطيع أن نوضح ضعفها. فأولاً، إن دور اللاويين كما يوصف في الفصول المنسوبة إلى (P: النصوص في موضوع الكهنوت في أسفار موسى الخمسة) لا يضاهي دورهم الموجود في أسفار العهد القديم المتأخرة مثل حزقيال، وأخبار الأيام. ففي سفر العدد، واجب اللاويين هو حراسة ونقل خيمة الاجتماع، واللفظ الاصطلاحي (عَبُود) عند الخدمة الجسدية لنقل الخيمة، لا يعني تقديم مساعدة في أمر العبادة في الهيكل، وهو الأمر الوارد في سفري أخبار الأيام. وطبعاً في أسفار أخبار الأيام وحزقيال لن ينقل اللاويون الهيكل فهو مُشيَّد وثابت المبنى، وبدلاً من هذا فعملهم هو الترنيم، وتنظيف المقدس، وذبح الذبائح. وفي الحقيقة يبين سفر اللاويين بأن العلماني هو الذي ذبح ذبيحة، ولكن بعد ذلك اقتصر هذا العمل على اللاويين ثم بعد ذلك أيضاً اقتصر على الكهنة. وعدا نقل الخيمة كان عمل اللاويين الرئيسي بحسب (P) هو الحراسة (انظر عد ١: ٥١، الخ). وهذا يوافق ملاحظات واردة في نصوص باكرة عن سبط لاوي، فتستعرضه هذه النصوص كمحاربين على استعداد للدفاع عن حقوق الرب بالسيف (تك ٣٤: ٢٥- ٣٠، ٤٩: ٥-٧، خر ٣٢: ٢٥- ٢٩، تث ٣٣: ٨ و٩). أما بالنسبة للتمييز بين الكهنة واللاويين، فمذكور بصراحة في سفر الغدد، وقد ادعوا أنه حشو متأخر ولكن يبطل هذا الزعم عندما نعلم أن تمييزاً مثيلاً سبقه موجود في نص حيثي يرجع تاريخه إلى الألف الثانية قبل الميلاد يتحدث عن حرس هيكل. كما أنه متضمن بوضوح في سفر التثنية، وهو سفر أجمع معظم النقاد على أنه مبكر عما ينسبونه لـ (P).

(ب) تطهير المحلة (ص ٥-٦)

١- تطهير المحلة (٥: ١-٤)

تستمر الاستعدادات لمغادرة سيناء. وهذه هي إحدى الاستعدادات: نفي كل نجس من المحلة. إذ أنه غير مصرح لهم بالسكنى في المحلة الموصوفة في ص ٢ . بل عليهم أن يفصلوا أنفسهم من الشعب، وأن يعيشوا في كهوف أو خيام في البرية (قا لا ١٣: ٤٦، ١٥: ١٨، ١٧: ١٥). ولكن النجاسة تعني أكثر من مجرد القذارة. فهي تنتج عن الموت، والخطايا، خاصة خطايا الجنس، وبعض الأحوال الجسمانية التي يمكننا أن نعتبرها شاذة. فإذا أصيب أمرؤ بأي من هذه، صار نجساً وغير لائق في الحضور الإلهي. بل إذا تقرب إلى الله في حالة مثل هذه،

عرَّض نفسه لحظر محتم وقد يصل به إلى الموت (لا ٧: ٢٠). وفوق كل ذلك فالنجسون خطر على كل المجتمع. ففي بعض الأحوال يمكن أن تنقل نجاستهم مباشرة إلى آخرين، فيتعرضون للدينونة الإلهية إذا اشتركوا في ذبيحة. وفوق ذلك فقد تدنِّس النجاسة خيمة الاجتماع وبذا تجعل الله لا يرضى بالسكن فيها (لا ١٥: ٣١) وهكذا يفقد إسرائيل الغرض من وجوده إطلاقاً. لهذا يجرى رئيس الكهنة في يوم الكفارة تطهيراً للخيمة لتأكيد استمرارية حضور الله في وسط شعبه (لا ١٦). أما الإجراء المذكور هنا فهو إجراء وقائي، وذلك بنفي ذوي النجاسة الخطيرة. وبذا تقل فرصة تدنيس خيمة الاجتماع.

ويذكر هنا ثلاثة أنواع من النجسين: «كل أبرص وكل ذي سيل وكل متنجس لميت" أما الكلمة (صَارُوَع)[1] فليست برصاً أو سرطاناً جلدياً. إن دراسة مدققة لفصول مثل لا ١٣، عد ١٢: ١-١٦، تشير بأنه قصد بهذا المرض أمراضاً جلدية ذات بقع مختلفة الألوان أو قشور في الجلد مثل القوباء الصدفية والقراع.

أما الإفرازات التي تنجِّس الناس المذكورة هنا، فهي ما تُفرز من الأعضاء التناسلية (انظر لا ١٥) والأرجح أن المقصود هنا هو إن الإفرازات التي تستمر لمدى طويل هي التي تستوجب تقديم ذبيحة عند الطهر منها. وواضح أن الموت هو أشرها نجاسة، باعتباره عكس كمال الحياة التي تشير إلى الله خالقها. إن الاتصال بحيوان ميت يجعل الإنسان نجساً مدة يوم واحد، أما الاتصال بجثة بشرية فتجعل الإنسان نجساً مدة أسبوع كامل. لذلك فإن الناس المفترض فيهم الاتصاف بالقداسة في إسرائيل مثل الكهنة، والنذيرين، فرض عليهم الامتناع عن الانضمام إلى النائحين على أقربائهم (لا ٢١: ٢ و٣ و١١، عد ٦: ٦ و٧). أما هنا فهذا المطلب شامل لكل إسرائيل، لكي يلزمهم بالشعور بالحاجة إلى التكريس الكامل للرب. ثم فوق ذلك راعوا تشريعات مشابهة بالنسبة للنقاوة كان على المحاربين أن يراعوها في وقت داود (١صم ٢١: ٥، ٢صم ١١: ١١، قا قض ٢٠: ٨).

إن النجسين كانوا يُنفون من المحلة، لأن الله ساكن في وسطها. ويستعمل سفر الرؤيا ذات الفكرة لوصف أورشليم الجديدة: "والله نفسه يكون معهم... وسيمسح الله كل دمعة من عيونهم والموت لا يكون فيما بعد... ولن يدخلها شيء دنس". (رؤ ٢١: ٣ و٤ و٢٧). وفي توقع الكنيسة المبكرة للكمال السماوي، مارست نوعاً من التأديب على أعضائها الذين أخطأوا علناً، خطأ سلوكياً أو عقائدياً (١كو ٥، ٢كو ٦: ١٤- ٧: ١٣، ٢تس ٣: ١٤، تي ٣: ١٠ و١١، ٢يو ١٠ و١١) كذلك رأى المفسرون الأقدمون في هذا الفصل مبرراً لحكم الحرمان على الهراطقة وعلى أعضاء الكنيسة الذين وقعوا في خطية النجاسة.

لقد أخذ العهد الجديد الناحية الأدبية بخصوص تشريعات النجاسة، ولذلك أزال التمييز الجسدي الطقسي. فقد شفى ربنا البرص، ونازفة الدم، وأقام الموتى -وذلك بلمسهم (لو ١٧: ١٢- الخ، ٨: ٤٠- الخ) وبهذه الكيفية أعلن أن تلك الحالات التي فصلت حتى شعب الله من إلهه وعلى مدى قرون.. قد صارت لا أهمية لها. لقد اقترب الله بنفسه، وانفتح ملكوت لله لكل من يتوب ويؤمن بالإنجيل.

---

(١) استخدم المفسر هنا كلمة عبرية غير الواردة في هذا المكان التي هي (صَارُوَع) والكلمة التي استخدمها هي (صُورَاعَتْ) واردة في (١٢: ١٠) وليست (صَارَاعَات) ويشخص المفسر المرض بأنه ليس برصاً بل قوباء صدفية أو قراع ولكن، أجمع الأطباء المسيحيون على أن المقصود بما سمى برصاً هنا هو الجزام (المترجم).

٢- التعويض للمذنب إليه (٥: ٥-١٠)

هنا تتوقف الأحداث لحظة وذلك لإعلان ثلاثة أزواج[١] من التشريعات التي توضح كيف يجب أن يُعامل النجسون. فجلاء البرص والآخرون من المحلة هو استجابة فورية، لإنهاء تواجد النجسين من بين شعب الله المقدس. ولكن التشريعات الأخرى يمكن ممارستها بعد انتهاء زمان التواجد في البرية. وبهذا تتضمن مواعيد بأن إسرائيل مقبل على الدخول إلى أرض الموعد[٢].

ويبدأ كل زوج من التشريعات بالقول: "وكلم الرب موسى قائلاً قل لنبي إسرائيل". (٥: ٥-٦ و ١١- ١٢، ٦: ١-٢). ويقع كل زوج في جزئين (٥: ٦- ٧ / ٨- ١٠، ٥: ١١- ٣١[٣]، ٦: ٢-١٢ / ١٣-٢٠). وفي اثنتين من الحالات الثلاث توصف الخطية بأنها الخيانة (مِعُول مِعَل = خان خيانة) (٥: ٦ و١٢ و٢٧) وحيث أمكن التكفير عنها فكان ذلك بذبيحة إثم ("أشَام" ٥: ٨، ٦: ١٢). وكما يراعي في كل سفر العدد، فإن الكهنة في نصيبهم من الذبيحة ينبّر عليه. (٥: ٨-١٠ و٢٥، ٦: ١٠- ١٢ و١٤- ٢٠) في الزوج الأول من التشريعات، أمر لكل من سرق أشياء، أو خان قريبه، بأن يصلح الأمور. ونوع الخطية الذي في الاعتبار موصوف في لا ٦: ١-٥ . وهي عن شخص حاز أشياء ليس له الحق في حيازتها ثم أنكر خطيته بقسم. فإنه بفعله هذا "خان خيانة بالرب" (ع٦) إلى جانب كونه أخطأ إلى قريبه.

وتصف الأعداد التالية ما يجب عمله عندما يشعر بذنبه[٤] (ع٦). "فلتقر بخطيتها (النفس) التي عملت وترد ما أذنبت به بعينه وتزد عليه خمسة وتدفعه للذي أذنبت إليه" (ع٧) وهذا يتفق تماماً مع ما ذُكر من تشريع في لا ٦ . ولكن سفر العدد يتعامل مع حالة لم ترد في سفر اللاويين، وهي ما إذا كان الرجل المذنب إليه ميتاً فيدفع التعويض إلى الولي (أقرب أقربائه) وإذا كان كل أقربائه موتى، فيجب أن يدفع للكاهن. وفي كل الأحوال التي فيها خيانة مع قَسَم باطل، يجب أن يقدم كبش للتكفيربه عنه (قا لا ٥: ١٤- ١٩) وإذا كان المذنب إليه ميتاً، فإن الكاهن يأخذ الشيء المعاد كذلك (ع٨). وهذا بدوره يذكر بوجوب إعطاء الكاهن دائماً حقوقه (ع ٩ و١٠). وستجد تفصيلاً أكثر عن تشريعات خاصة بالإضافات التي تُعطي للكهنة في لا ٦: ١٤-٧: ٣٦، ص٢٧، عد ١٨، تث ١٨: ١-١٨ .

والأهمية العملية لهذا القانون واضحة، وهي إن إسرائيل يسيرون مسيرةٍ نحو قتال من أجل أرض الموعد، وستتبدد وحدتهم لو أنهم تشاحنوا بعضهم مع بعض واتخذوا اسم إلههم باطلاً. فعن طريق التعويض والذبيحة يستعيد الشعب سلامه مع الله ووفاقه بعضهم مع بعض. ويثير العهد الجديد كثيراً على هذه النقاط: "فإن قدمت قربانك إلى المذبح وهناك تذكرت أن لأخيك شيئاً عليك فاترك هناك قربانك قدام المنتج واذهب أولاً اصطلح مع أخيك" (مت ٥: ٢٣ و٢٤، قا لو ١٩: ٨ و١٠، ١كو ٦: ٧ و٨، غل ٥: ١٥، الخ).

٣- محنة الغيرة (٥: ١١- ٣١)

من الأمور غير المعتادة أن يرد نص الكلمات المستعملة في الطقوس عند وصف الطقوس نفسها. ونادراً ما

---

(١) بالنسبة لاستخدام نظام الثلاثة أزواج من التشريعات في مواضيع مماثلة قا ص ١٥، ٢٢: ٥٠- ٣٦: ١٣، تث ص ٢١، ٢٢: ١٣- ٢٩ .
(٢) النهي عن أكل أو شرب أي شيء من العنب ومنتجاته في ٦: ٣- ٤ أوضح بليل على أن الحياة التي هم مقبلون عليها هي حياة زراعية- مستقرة (قا ١٣: ٢٣- الخ).
(٣) كذلك الشريعة الخاصة بالمرأة المشتبه في ارتكابها خطية الزنى، هي أيضاً تغطي حالتين، المذنبة والمتهمة زوراً، ولكن حيث أن الطقس الموصوف لامتحانهما كليهما هو ذات الشيء فإنهما رسمياً يتميزان أحدهما عن الآخر فقط في المقدمة، وفي الموجز الختامي (٥: ١٢- ١٤[أ] / ١٤[ب] قا ع ٢٩ و٣٠).
(٤) هذه ترجمة أنسب لـ (]وأشَمَا) من "فقد اذنبت".

يسجل الكتاب صلوات مقدمي الذبائح في سفر اللاويين، بل كل ما يرد هو لمواضيعها. أما هنا فيسجل الصلوات والطقس كليهما، وهذا يجعل تفسير الطقس خالياً من الغموض، فهو طقس يخدم غرضين فهو من جهة يفصل في هل المرأة التي حدث ارتياب في ارتكابها لخطية الزنى مذنبة أم بريئة. ومن جهة أخرى يعاقب المذنبة، أما البريئة فيتركها سالمة من الضرر. وأروع أمثلة للتحكيمات العقابية التي تتم عن طريق الشُرب نستطيع أن نشهدها في أوساط أفريقية، ولكن توجد أيضاً أشياء مماثلة في نصوص ماري (في ق ١٨ق.م) ونصوص الحيثيين (قا خر ٣٢: ٢٠).

وكعادة سفر العدد، لا يتضح في الحال علاقة التشريع بالقرينة الوارد بها، فهنا يظهر هذا الجزء كأنه لا مكان له في عملية تطهير المحلة، والشعب. ولكننا لو تأملناه جيداً لرأينا أنه له علاقة بالقوانين السابقة. فإنه ينظر إلى الزوجات الزواني نظرة خاصة لأن الزنى يدنسهم ويصيرهم نجسات (ع ١٣- ١٤ و١٩- ٢٠ و٢٨ و٢٩، قا لا ١٨: ٢٠ و٢٥ و٢٧) ولذلك يجب إزالتهن من المحلة (قا ع ٣- ٤) ثانياً كلا الزنى والذنوب المذكورة في ع ٥- ١١ يوصفان بأنهما خيانة (ع ٦ و١٢ و٢٧) إذ نستخدم لهما كليهما ذات الكلمة العبرية (مَاعَلْ): فإن القَسَم الباطل خيانة لله، والزناة خونة لشركائهم. ثالثاً- بالإمكان الإشارة إلى أن (لا ١٩: ٢٠- ٢٢) يصف ذبيحة إثم للزاني مع أمر. وهذا الأرتباط بذبيحة الإثم، يعطي حلقة وصل بين هذه الفصول الثلاثة المتتالية (٥: ٥- ١٠، ١١- ٣١، ٦: ١- ٢١، وخاصة ع ١٢) ونقطة رابعة توضح علاقة هذا التحكيم بالأعداد ٥- ١٠ هي أنه أساساً قَسَم سديد قُصد به أن يثبت أمانة الزوجة أو يثبت العكس. ومثل هذه الأقسام مستعملة من أصل تقرير الحقوق في الممتلكات (مثلاً خر ٢٢: ٧-١٣)، ويشار إليه في ع ٦ حيث ذنب الخيانة. مع فارق هو أنه في حالة إرجاع الحقوق، فهناك إنسان ذنبه أنه حاز ما لا حق له فيه، إلى جانب أنه أساء استخدام القَسَم. أما في هذا التحكيم فإن الزوج تساوره الظنون فيكلف زوجته بالقسم. وأخيراً ففي كل الكتاب يعبر عن العهد بين الله وشعبه مماثلاً لعلاقة عهد الزيجة. فكما أن اهتمام الله بنقاء إسرائيل يظهر في نفي كل نجس من المحلة، كذلك حق للأزواج أن ينزعجوا إذا ساورتهم الشكوك في أن زوجاتهم قد دنَّسن أنفسهن بالخيانة. وفي الحقيقة أعتبر المفسرون اليهود ذلك المشروب من رماد العجل الذهبي مماثلاً لهذا المشروب المستخدم في حالة المرأة المشكوك في إخلاصها. فهذا القانون وملحمة العجل الذهبي ربما خلف الإشارة إلى الكأس التي قال الأنبياء إن الرب سيسقيها لإسرائيل (إش ٥١: ١٧ و٢٢، حز ٢٣: ٣٠-٣٤).

يوجد شيء من التكرارية في هذا القانون (قا ع ١٦(ب) مع ١٨(أ)، ١٩(أ) ح٢١ (أ)، ٢١(ب) مع ٢٢(أ)، ٢٤(أ) مع ٢٦(ب) و٢٧(أ))، مما جعل بعض المفسرين أن يتوهموا أن هذا الأصحاح قد ضم قانونين مخلوطين بعضهما ببعض، مع أنهم يسلمون بأنه من الصعب أن يعيدوا بناء كلا المصدرين في كمالهما. ولكنني اعتبر أن كلاً من القانون السابق له (٥: ٥-١٠) والتالي له مباشرة (٦: ٢- ٢١)- أن كلاً منهما يقع في جزئين. وهنا كذلك نفهم منه

(١) هـس. برشتو قد يكون على صواب في (حالة الـ (شُوَطا = الزيغان) وإعادة النظر في "الناموس" الكتابي) (التقرير العبري السنوي لاتحاد الكليات ٤٦ سنة ١٩٧٥، صـ ٥٥-٧٠، وتوافق الترجمة الكتاب المقدس الإنجليزي اليوم حيث يعتبر في ص ٦١ أن ع٢٤ تتوقع بلوغ الطقس قمته في ع٢٦(ب).

شيئاً مماثلاً. فإن القانون يعالج إحتمالين: المرأة مرتكبة لخطية الزنى ولكن زوجها لا يملك الدليل (ع١٢:٥- ١٤(أ) و٢٧ و٢٩)، أو أنها بريئة وظنون زوجها بلا أساس (ع ١٤(ب)، ٢٨ و٣٠) فإن ازدواج العنوان والتذييل قبل وبعد القانون، يوضحان أن القانون يتناول حالتين متميزتين. ولكن حيث أن الإجراء في كليهما واحد فلذلك تأتي تفاصيله مرة واحدة. وبهذا نرى أن هذا الجزء مقبول كما هو، دون اعتبار للرجوع لمصدرين هنا. وأن التكرارية أساسها معاملة القانون لاحتمالين: احتمال الذنب واحتمال البراءة (ع ١٩-٢٢). وهذا هو أسلوب نمطي في اللغة العبرية، قد يتوقع نقطة أو يستعيدها- نقطة في تاريخ دقيق متسلسل (مثلاً مثل ع١٦(أ) / ١٨(أ)، ع٢٤ / ٢٦ / ٢٧). ولنوضح هذه الشعائر بتلخيصها كالآتي:

١- يأتي الزوج الذي تساوره الظنون بزوجته إلى الكاهن ومعها تقدمة دقيق مناسبة (ع ١٥).

٢- يأخذ الكاهن المرأة إلى دار خيمة الاجتماع أمام الرب (ع ١٦).

٣- يأخذ الكاهن إناءً خزفياً ويضع فيه ماء يمزج فيه غباراً من أرض خيمة الاجتماع (ع١٧).

٤- يعود الكاهن للمرأة ويكشف رأسها(١) ويضع تقدمه الدقيق في يدها (ع١٨).

٥- حال كون الكاهن ممكساً بالماء في يده يتلو اللعنة على المرأة وهي تصادق عليها (ع ١٩- ٢٢).

٦- يكتب الكاهن اللعنات ثم يمحوها في الماء المقدس (ع ٢٣).

٧- يأخذ الكاهن تقدمة الدقيق من يد المرأة ويوقد جزءاً منها على المذبح (ع ٢٥- ٢٦).

٨- تشرب المرأة الماء (ع ٢٦(ب)).

٩- يضر الماء المرأة إذا كانت مذنبة (ع٢٧-٢٨)(٢) .

إن القسم الذي يستحلف الكاهن المرأة به يوضح غرض الطقس تماماً (ع ١٩-٢٢) فيعجب القارىء العصري لماذا لم يكن القسم وحده كافياً، ألم يمكن الله أن يستجيب صلاة الكاهن بدون اللجوء إلى أهوال السحر؟ ألا يعني هذا الطقس أن الله أسير خفَّة يد البشر على الأقل؟ أو يعني الاعتقاد غير العلمي بفاعلية ماء مقدس؟ وبلا شك يمكن أن تثار اعتراضات مماثلة ضد استخدام الذبائح الحيوانية مثل: لماذا يصر العهد القديم على ذبح حملان وثيران لكي تسكِّن غضب الله؟ ألم تكن الصلاة وحدها قادرة على الحصول على غفران الله؟

وحيث أن الطقسية تلعب مثل هذا الدور الرئيسي في الكتاب المقدس، وحيث أن وظيفة الطقس نادراً ما يعتبرها القراء العصريون، لذا حق لنا أن نبحث باختصار دور الطقس في الحياة الاجتماعية قبل أن نمضي في تفسير هذا الطقس بالذات. كتبت مونيكا ولسن "إن الطقوس تعلن القيم في أعمق مستوياتها.. وأن الناس يعبِّرون عما يؤثر فيهم بالغ الأثر في تعبير طقسي. وحيث أن صورة هذا التعبير تقليدي وملزم، فإنه يفصح عن قيم المجموعة".

---

(١) ترجمتنا أصدق من الإنجليزية التي يستخدمها (RSV) التي تقول "يفك شعرها" لذا أوردت ترجمتنا هنا (المترجم).

(٢) يزيد المفسر أن الترجمة "الكتاب المقدس الإنجليزي اليوم" تورد تسلسل الأحداث بوضوح (المترجم).

وكانت الكاتبة بهذا تعني المجتمعات القبلية الأفريقية. ولكن ملاحظاتها تنطبق بذات الدرجة على طقوس مجتمعنا التقليدية. إذ يتوَّج السلاطين في مراسيم متقنة: وينصَّب رؤساء الوزارات ورؤساء الدول بلا شيء من ذلك تقريباً وتعطى الدرجات الجامعية لمستحقيها شخصياً في مراسيم تخرج عظيمة: أما شهادة إتمام الدراسة الثانوي فترسل بالبريد أو تسلم باليد. إن هالة الطقوس التي تحيط بالتتويج والتخرج لا تمارس لأنها مجرد عوائد قديمة مبتذلة. فالمفروض أن السلاطين يتمتعون بولاء كل شعوبهم، وأنهم تشخيص لقيم الأمة، بينما رؤساء الوزارات يصلون إلى مكانهم بأصوات أغلبية في الانتخابات. وبنفس المعنى مراسيم منح شخص ما لدرجة علمية يدل على أن الدرجة ذات قدر أعلى من النجاح في الشهادة الثانوية. وتدل الطقوس المصاحبة للتخرج والمعمودية والزواج على الأهمية التي يعلقها مجتمعنا على هذه الأنظمة. كذلك هنا فإن تقديم الذبيحة وشرب الماء المر، يؤكد ويشخِّص اللعنات التي تواجه بها المرأة. هل تؤثر الجرعة التي تشربها المرأة تأثيراً سحرياً يجعلها عقيمة بل قل المرافقة لها. فكلا الصلاة والطقس الرمزي يعتمدان كلية على مشيئة الله التي تعطيها الفاعلية.

تبدأ المراسيم بأن يحضر الزوج تقدمة من طحين الشعير. ورغم كونها تقدمة دقيق فقد نهاه الله عن أن يصب عليه زيتاً أو أن يجعل لباناً كما هو متبع في تقدمة الدقيق (لا٢). وهذا يجعلها أشبه بذبيحة خطية الفقير (لا ٥: ١١-١٣) التي يقدمها إذا مس نجساً (لا ٥: ١-٤). وهذه هي أول إشارة في الطقس لاعتبار المرأة نجسة. والفرق بين هذه التقدمة، وتقدمة الخطية هو أن تلك من دقيق القمح، أما هذه من دقيق الشعير. وهذا يضع هذه التقدمة إلى أدنى مستوى يورده الكتاب عن ذبيحة. ويرمز الزيت واللبان إلى الفرح وإلى روح الله (قا مز ٤٥: ٧، ١صم ١٠: ١) وواضح أن غيابهما من هذه التقدمة متعمد. يعطي الزوج امرأته الشعير، وهي بدورها تعطيه للكاهن (ع ١٥ و٢٥- ٢٦). يرد في هو ٢: ٨-٩ أن الله سيحرم إسرائيل الخائنة من القوت والخير. وربما ينعكس هنا، عند تقديم الشعير بدون زيت أو لبان، الأمر الحادث في البيت: أن الزوج قد حرم زوجته من الزيت واللبان (قا حز ٢٣: ٤١).

تجهز الجرعة من ماء مقدس، ربما مأخوذ من المرحضة الموضوعة بين المذبح وخيمة الاجتماع (خر ٣٠: ١٨) والغبار من أرض المسكن. هذا إلى جانب اللعنات (ع ١٧ و٢٣). كل مركب في طقس له مغزى رمزي. على أن المعنى الكامل للمراسيم لا يمكن أن نستعيده بدون وسيط حي. وربما المفروض أن مزج الماء والتراب في وعاء يصور ما يحدث داخل جسم المرأة. فالإناء يشير إلى الجسد (١صم ٢١: ٥، ١و١٨، ٤:١٨، ٢٢: ٢٨، قا أع ٩: ١٥، ١تس ٤:٤) والماء يرمز إلى الحياة والخصوبة (مز ١: ٣، ١ و١٧: ١٣) وأحياناً يعتبر رمزاً إلى مني الذكر (أم ٥: ١٦، قا ٩: ١٧). أما الغبار فله عدة مدلولات رمزية، يمكن أن تناسب هذا النص. فوعد إبراهيم أن نسله يكون كتراب الأرض (تك ١٣: ١٦، قا عد ٢٣: ١٠) والكائن النجس الحية تأكل تراباً (تك ٣: ١٤، قا خر ٣٢: ٢٠) وقد خلق الله الإنسان تراباً من الأرض (تك ٢: ٧) وقد نعطي أولوية لهذا المعنى الأخير، ولكن باقي المعاني ربما هي أيضاً في خلفية الموضوع كذلك، لأن الرموز تستدعي مجموعة تداخلات.

وحتى لو لم نكن متحققين من تفسير جزئيات الطقس، فإن المعنى الإجمالي واضح جداً. فإن المرأة المزعومة نجاستها تُسقى ماء مقدساً وتراباً من أرض الخيمة وحتى بدون القسم، فإن هذا الإجراء ، مهلك في حالة كونها

مذنبة. هذا شأن كل من أكل من تقدمة ونجاسة عليه، فإنه عرضة لموت مباغت (لا ٧: ٢١، ٢٢: ٣، قا عد ٩: ٦). فما بالك بشرب تراب أخذ من محضر الله ذاته. فلا شك أن هذا أخطر إهلاكاً. إن تأثيره أكثر من الطعم المر. فالأغلب أن المقصود ليس أن التراب يجعل طعم الماء مُراً (مِرِيم) بل إن الكلمة "للمرارة" تعني إحداث ألم مر[1]. فإن المقصود لا شك هو في التأثير لا الطعم.

ثم كشف الرأس إشارة أخرى إلى اعتبار المرأة نجسة، ذلك أنها تكون أشبه بالأبرص الذي عليه أن يكشف رأسه كعلامة لنجاسته (لا ١٣: ٤٥) في الوقت الذي فيه يمتنع على الكاهن أن يكشف رأسه حتى في وقت الحزن (لا ١٠: ٦، ٢١: ١٠- ١١).

إن تأثير اللعنة على المرأة المذنبة هو "ورم البطن وإسقاط الفخذ" (ع٢٢) وتقدم المشنا تفسيراً لهذا الفصل في موضوع (الخيانة "سوتا" ١: ٧) بالقول "تعاقب المرأة في الأعضاء التي أخطأت بها" وقد أصابت المشنا المرمى بهذا. وهو موافق لمبدأ التشريعات الشرقية بأن العقاب من نوع الذنب. فإنه في الزنى تخطيء المرأة "بفخذها" وتحبل في "بطنها". لهذا فمن المناسب أن هذه الأعضاء تكون هي موقع العقاب. أما معنى هذا في تعبير طبي فغير مؤكد. ولكن يوسيفوس يرى أنه الاستسقاء. ومن معاصرينا من يراه الإجهاض، أو جلطة متسببة عن التهاب وريدي، أو حمل كاذب. وليس المهم هو التشخيص الصحيح، بقدر المقارنة بالزوجة البريئة (ع٢٨) فإن الزانية ستكون عاقراً وبذا تصير "لعنة.. بين شعبها" (ع٢١ و٢٧). يذكر تك ٢٠: ١٧ أن أبيمالك صارت نساؤه عواقر بسبب عزمه على اقتراف الزنى مع ساره. وينذر مالا ٢٠: ٢٠ و٢١) أي اثنين في مضجع المحارم إذ يقع عليهما ذات العقاب: العقم.

ومع أن الإنسان المتحضر الحديث، يرى في العقم عقاباً هيناً، فإن ذلك كان معتبراً كارثة في أزمنة الكتاب المقدس (مثلاً تك ص ١٥، ١٦، ٣٠، ١صم ١: ٨ الخ) ومازالوا في المجتمعات البدائية يعتبرونه كذلك. ولهذا السبب يجب ألا يعتبر هذا التحكيم أقل وقعاً من عقاب الموت الذي يستحقه المسكون في الزنى في ذات الفعل (قا لا ٢٠: ١٠، تث ٢٢: ٢٢). وقد قصد به أن يؤكد لذوي الظنون من الأزواج أنه حتى لو لم يكن لديهم البينة على خيانة زوجاتهم، فإن الله لابد أن يعاقب المذنبة، ويظهر براءة الأمينة (قا ع ٢٧- ٢٨ و ٣١)[2] . في هذا التحكيم عرض دقيق وأخّاذ لأهمية النقاوة في الزواج. وحيث أن الزواج البشري صورة للعلاقة بين الله وشعبه، فهذا أيضاً يذكرنا بالأمانة التي يتطلبها الله من خدامه.

غفر ربنا للزانية التائبة (قا يو ٨: ٢-١١ قا لو ٧: ٣٧-٥٠). على أن قوله "اذهبي ولا تخطئي أيضاً" تردد صداه تحذيرات الرسل في رسائلهم بأن مداومة عدم الطهارة الجنسية، يحرم النجس من نصيبه في ملكوت الله (١كو ٥: ٩ و١٠). فمثل هؤلاء يجب طردهم من الكنيسة (١كو ٥: ١١-١٣) والزناة ضمن أولئك الذين خارج المدينة المقدسة (رؤ ٢١: ٨، ٢٢: ١٥). وهكذا يوافق عدد ٥، بولس والرؤيا في هذه النقطة: عدم النقاوة في الزواج، يتنافي مع عضوية شعب الله .

---

(١) جال المفسر جولات في ترجمات وتفاسير وفي النهاية وصل إلى الترجمة "التقليدية" فضلت أن اصل بطريق اقرب إلى ما وصل إليه (المترجم).
(٢) بدل القول: "فيتبرا الرجل من الذنب" (ع٣١) على انه لا لوم عليه بسبب إجراء هذا التحكيم بزوجته. (المفسر).

٤- النذير (٦: ١- ٢١)

النذيرون هم العلمانيون من رجال ونساء في إسرائيل القديم، الذين جعلوا أنفسهم وقفاً على خدمة الله وكرسوا أنفسهم بالكلية لها. وكان ذلك في الغالب لفترة من الزمن، ونادراً ما كان ذلك يستمر كل الحياة. وهنا ترد الشرائع الموجهة إلى النذير، لأنها توافق الموضوع العام لهذا الجزء من سفر العدد. فهنا جار تنظيم الأمة كشعب مقدس لله. وقد دعى إسرائيل "مملكة كهنة" (خر ١٩: ٦). والقوانين التي أخذ النذير على عاتقه أن يخضع لها، تماثل تلك التي تضبط سلوك الكهنة وفي نفس الوقت ما تفردوا به، وهو إرخاء الشعر يذكِّرهم كعلمانيين أنهم حتى هم أيضاً ملوك وكهنة لله (قا رؤ ٥: ١٠). وكما أن الزواج رمز للعلاقة بين الله وإسرائيل (عد ٥) فكذلك النذيرون خلاصة الدعوة المقدسة لكل الأمة (١ و٧: ٢٩). وإذا كان التنجس بالميت، استحق نفي العلماني العادي من المحلة (٥: ٢-٣) فإنه ذو تأثير شديد على النذير الذي هو خلاصة القداسة (٦: ٩- ١٢).

ومن حيث الصيغة أيضاً فهذه الشرائع متوافقة مع قرينتها جداً. فهي تُفتتح بذات الصيغة الافتتاحية لباقي الشرائع (٦: ١-٢، قا ٥: ٥و٦، ٥: ١١و١٢) ومثل الشرائع السابقة تعالج ذات الاتجاه تحت موضوعين: ما يتنجس به النذير (٦: ٢-١٢) وما يفقده تكريسه (٦: ١٣-٢١). وبقية الفصل وهو إعطاء الكهنة نصيبهم يربط هذه الشرائع بالسابقات واللاحقات (٦: ١٩-٢٠ قا ٥: ٨-١٠، ٦: ٢٢-٢٦).

كانت النذور لله ظاهرة مطَّردة في حياة إسرائيل. وقد صار عُرفاً أن يقدم الناذر شيئاً لله، أو أن يعمل من أجله عملاً، وذلك إذا أغاثه. (تك ٢٨: ٢٠-٢٢، لا ٢٧، قض ١١: ٣٠الخ، ١صم ١: ١١- الخ، مز ٦٦: ١٣ الخ، يو ١: ١٦، أع ٢٣: ١٢ الخ). على أن نذر النذير هنا له معنى خاص: "إذا انفرز" (ع٢ قا ٢٧: ٢) ومفاده في الكلمة العبرية (كِي يَفْلِي = إن ينفرز = إن يفرز نفسه) والنذر هنا يعني أمراً غير عادي وعجيب (مثلاً قض ١٣: ١٩، إش ٢٩:٢٨). وذلك من حيث أنه يقدم نفسه لله، وذلك لفترة من الزمن. أما تحديد مدة، فيظهر في هذه الشريعة من العبارة: "كل أيام نذر افترازه" (ع٥) قا ع ٤و٦و٨و١٢). ثم تقدم التقدمة بعد نهاية هذه الأيام. وتدل التشريعات (ع ١٣-٢٠) عن ذلك أنه في العادة الانتذار لوقت معين يلتزم به النذير في انتذاره. على أن شمشون وربما صموئيل فقد كرسهما الوالدان نذيرين مدى الحياة وحتى قبل أن يولدا (قض ١٣:٤-٥، ١صم ١:١١).

أما الكلمة نذير، فهي ذات الكلمة في العبرية" نطقا ومعناها "مفروز"[1] .

ولقد كان النذير سلبياً منفصلاً (صيغة التفعيل = وزن منفعل في العربية وهي الواردة في (ع٣). فكان منفصلاً عن الخمر ومنتجات العنب وأجساد الموتى. وإيجابياً كان مفروزاً للرب (ع٢ و٥و٦و١٢) لقد كان "مقدساً للرب" (ع٨) وكلمة انتذار في ع٧ و٩ تعني انفصال، وفي كليهما الرأس يحمل علاقة الانتذار: الشعر غير المقصوص. كذلك ينبِّر على أن على "رأس" رئيس الكهنة العمامة والإكليل المقدس ودهن المسحة وكذا على رأس الملك التاج الملكي (لا ٨: ٩، ٢١: ١٢، ٢مل ١١: ١٢) وقد اعتبر شعر النذير الطويل هبة الله الخاصة له (قض ١٦:

---

(١) قصد بها أحياناً "رئيس" (تك ٤٩: ٢٦، تث ١٦:٣٣، مرا ٤: ٧) ومرتين عنب حولي (لا ٢٥: ٥و١١) فهذا الجناس ربما يعيننا أيضاً على توضيح المغزى الرمزي لكلمة نذير فقد كانوا "أمراء" علمانيين، وكانت تيجانهم هي شعرهم (نذر) غير المقصوص. أما الكرمة فرمز لإسرائيل (إش ٥: ٧، مر ١٢: ١) ولا يجمع العنب الحولي في السنة السابعة علامة تكريسه للرب. وربما أيضاً رمزاً لتكريس إسرائيل لخدمة الرب. وربما هذا مناسب لتفسيرنا لنذر النذير.

١٧ و٢٢) التي يجب أن تعاد لله، في نار الذبيحة عندما تكمل زمان انتذاره (ع١٨).

وليست مصادفة أن شعر النذير الطويل، وعمامة رئيس الكهنة ودهن المسحة جميعها تدعى (نِذِر)، لأن في كلا الحالتين تعتبر الرموز الخارجية للقداسة المتوقعة من رئيس الكهنة والنذير. والقيود المفروضة على النذير تشير إلى قداسته التي تفوق قداسة الكاهن العادي، وتماثل قداسة رئيس الكهنة. فقد حرم الخمر على الكهنة عندما يدخلون إلى خيمة الاجتماع من أجل عملهم (لا ١٠:٩) وفي هذه الحالة فقط. أما النذير فقد حرمت عليه كل منتجات الكرم وفي كل وقت[1] (ع٣-٤). ومع أن الكهنة العاديين صرح لهم أن ينوحوا على أقرب أقربائهم، فلم يصرح بذلك للنذير (ع٧ قا لا ٢١: ٢و٣ و١١) وعندما تكمل أيام انتذاره، عليه أن يقدم ذبائح بذات المستوى الذي قدمه هرون عند رسامته. وهذا مؤشر آخر إلى اعتبار قداسته مماثلة لرئيس الكهنة (١٣- ٢٠ قا لا٨) ثم ينبر أيضاً على قداسة النذير غير العادية، عن طريق ناموس إعادة تكريسه في حالة إذا ما نجُس انتذاره بميت. يمكن التطهير من نجاسة ثانوية- بالغسل بالماء والانتظار حتى المساء (مثلاً لا ١١: ٣٩- ٤٠، ١٥: ١٧-١٨). ثم نجاسة أشد تتطلب الانتظار سبعة أيام وتقديم قربان خطية رخيص (لا١٢، ١٥: ١-١٥). بل وحتى التنجس بميت، الذي بحسب عرف سفر العدد خطير، فيمكن للعلماني العادي أن يتطهر منه بالمزيج الموصوف في عد ١٩ .

ولكن هذا ليس بكافٍ بالنسبة للنذير. إذ يلزمه أن يأتي بطائرين كذبيحة محرقة وذبيحة خطية، ثم بذبيحة ثمينة: حمل ذبيحة إثم[2]. هذه التقدمة تُقدَّم عن التعدي الشديد على حقوق الله. وفوق ذلك، فإن التنجسُ بميت ينجس شعره المقدس، ولذا يجب أن يحلق. ولأنه نجس فإنه لا يمكن أن يحرُق في نار المذبح (قا ع١٨). ثم تعاد فترة انتذاره من جديد (ع٩-١٢) تذكر المشنا كيف أن الملكة هيلانة كانت قد قاربت على أن تكمل السبعة السنين لفترة انتذارها إلا أنها عندما نجُست انتذارها كان عليها أن تعيد سبعة أخرى.

على أنه إذا اعتُبر النذير مساوياً لرئيس الكهنة في القداسة، فإنه في نواحٍ أخرى مختلف تماماً. ذلك أن الكهنوت قاصر على الرجال. ولكن أمكن للنساء أن يكن نذيرات (ع٢). وقد كان بإمكان الكهنة أن يدخلوا خيمة الاجتماع وأن يقدموا الذبائح وأن يباركوا الشعب، ويلقوا عليهم تعاليم ذات سلطان. أما النذيرون فلم يكن ذلك ممكناً لهم. وكان للكهنة ثيابهم المتميزة، وشعرهم المشذّب بالمقص لتسويته (حز ٤٤: ٢٠) أما النذيرون فممتنع عليهم كلا الأمرين. اكتسب الكهنة رزقهم من تقدمات العلمانيين، أما النذيرون باعتبارهم علمانيين فقد قدموا الذبائح للكهنة.

وعندما تكتمل أيام انتذار النذير، يقدم أنواع الذبائح الرئيسية الأربعة: المحرقة، وتقدمة الدقيق، وذبيحة السلامة، وذبيحة الخطية (ع ١٣- ٢٠) قا (لا ص ١-٤) إلى جانب سكيب الخمر الذي بحسب التقاليد المرعية رافق ذبيحتيّ المحرقة والسلامة (عد ١٥) وقد كان مسموحاً عادة للعلمانيين أن يأتوا بحمام من أجل ذبيحتيّ المحرقة والخطية كذبائح رخيصة (لا ١: ١٤- ١٧، ٥: ٧-١٠) أما هنا فقد فُرض عليهم تقديم ثلاثة حملان. وهذا

---

(١) الكلمات المترجمة "نقيع" "العجم" "القشر" (ع٣-٤) ترد هنا فقط ومعناها غامض.

(٢) للوصف الكامل انظر لا ص١-٧ ثم الملاحظة الإضافية من ذبائح العهد القديم صـ ١٤٧ .

أمر آخر يذكّرنا بتكاليف قداسة انتذار النذير (ع ١٤).

ثم هناك اختلاف في طقس ذبيحة السلامة، إلا أنه، يقدم مفهوماً مماثلاً. فالأصل أن ذبيحة السلامة هي التقدمة الوحيدة التي فيها نصيب لمقدِّمها من لحم الذبيحة. وأما الكاهن فنصيبه هو صدر الترديد وساق الرفيعة (ع٢٠) يردَّد الصدر في حركة من جانب إلى آخر، وتُرفع الساق في حركة أعلى/ أسفل. ولكن في هذه المناسبة فيردَّد الساعد مع فطيرتين (ع ١٩) وتُعطى للكاهن كذلك. وبذا يكون نصيب الكاهن من الكبش أكثر من المعتاد (قا تث ١٨:٣) فهذا الشذوذ على النظام العادي بلا شك له مغزاه: إن النذير يعطى من ذبيحة السلامة أكثر من المعتاد، وبهذا يثبت أيضاً وبطريقة أخرى مختلفة أن الانتذار يتضمن درجة إضافية من التكريس لخدمة الله.

فبهذه الذبائح، وحلق شعر النذير المقدس، يعاد النذير إلى مرتبة الناس العاديين في شعب الله. وبعد ذلك يشرب النذير خمراً (ع٢٠ قا ٣-٤).

ويفهم ضمناً من الشريعة في ع٢١ من العبارة "فضلاً عما تنال يده" -أن بعض النذيرين، نذرهم يحتوى التزامات إضافية غير مذكورة هنا. فهذه يجب أن توفي قبل أن يُعتق النذير من نذره. فإن الشرائع المدونة في ع ٢-٢٠ تبين الحد الأدنى من الالتزامات التي على النذير.

في كل زمان الكتاب المقدس، كان قانون حياة النذير غاية في الاعتبار، وقد انفرز كنذير كل من شمشون وصموئيل ومعاصري عاموس (عا ٢: ١١-١٢). وقال يوسيفوس إن الانتذار كان مألوفاً في القرن الأول الميلادي. ويُذكر النذيرون في سفر الأعمال (أع ١٨:١٨، ٢١: ٢٣). وقد غلب الرأي أن يوحنا المعمدان وكذا يعقوب أخو يسوع كانا نذيرين. فتدل هذه الأمثلة، على أن التزامات النذر، والالتزامات الشخصية الأخرى مازال لها مكان في حياة الكنيسة بالإشارة إلى التكريس لخدمة الله، والتي هي هدف كل تلاميذ المسيح (مثلاً مت ٦: ١٦، مر٢:٢٠، لو ١٤:٢٦، مت ٨:٢١-٢٢). وقد كان النذير رمزاً لخدمة ربنا، باعتباره الكمال الذي يتطلع إليه مستقبلاً الرجال المقدسون في العهد القديم.

٥- البركة الهرونية (٦:٢٢-٢٧)

"وكلم الرب موسى قائلاً كلم هرون وبنيه قائلاً هكذا تباركون بني إسرائيل قائلين يباركك الرب ويحرسك. يضيء الرب بوجهه عليك ويرحمك يرفع الرب وجهه عليك ويمنحك سلاماً" ٦: ٢٢-٢٧

هذه الصلاة القصيرة الجميلة، قد صارت مألوفة جداً لدرجة أن معناها قد يؤخذ بشكل عام، ويفقد اعتباره. وفوق هذا فإن غرابة موقعها في هذه القرينة، وقبل تقدمات الرؤساء (ص٧) تضطر القارئ لأن يسأل لماذا هي هنا: بعد شريعة النذير فوراً. إن مقدمة الصلاة (ع٢٢) يربطها بالشرائع التي قُصد بها تطهير المحلة (١:٥و ١١، ١:٦)، وبهذا تجهِّز الشعب لعمل العبادة العظيم، وبالتالي السير نحو أرض الموعد. فالبركة التي تجلب حماية الله لشعبه تأتي في الخطة ملائمة جداً. كذلك تصلح لإظهار أن غرض الله الدائم هو أن يبارك كل شعبه، وليس فقط الذين ينتذرون له. ثم حال كون النذيرون عموماً ينتذرون لفترة قصيرة، فإن الكهنة كانوا دائماً يكررون هذه البركة يومياً عند ختام الخدمة الصباحية في الهيكل، وبعد ذلك في المجامع. وقد كانت المناداة بهذه البركة على فم

الكهنة ضماناً بأن الله حقاً يبارك بني إسرائيل (ع٢٧).

تتلى الصلاة بصيغة شعرية، وربما كانت إحدى أقدم الأشعار في الكتاب المقدس. يتكون مقطعها الأول من ثلاث كلمات عبرية، مجموع مقاطعها اثنا عشر، والثاني من خمس كلمات مجموعها خمسة عشر، والثالث من سبع كلمات مجموعها ستة عشر مقطعاً. وحتى عدد الحروف العبرية، التي منها تتركب المقاطع بالترتيب هي خمسة عشر، عشرون، خمسة وعشرون. وإذا حذفت كلمات اسم الرب المكرر ثلاث مرات لبقيت اثنتا عشر كلمة رمزاً لأسباط إسرائيل[1]. وبحسب قواعد اللغة لا حاجة لتكرار اسم الله، ولكن التكرار هنا للتوكيد على أن الرب هو منبع كل بركات إسرائيل، كما يظهر من الجملة الأخيرة "أنا أباركهم" (ع٢٧) حيث "أنا" في العبرية في أسلوب التوكيد.

ومثلما يطول مقطع البركة، فإن محتوياته تصير أغنى، في تصاعد يبلغ ذروته في كلمة "سلاماً" (ع٢٦).. وكل مقطع الفاعل فيه هو "الرب" متعلقاً به فعلان أحدهما سابق والآخرلاحق. والفعل الثاني امتداد للأول: "يباركك... ويحرسك" "يضيء... ويرحمك" "يرفع.. ويمنحك سلاماً" ونلاحظ أيضاً أن الفعل الأول في كل مقطع يبتهل إلى الله من أجل تحركه نحو شعبه، والثاني من أجل صنيعه لأجلهم.

ومع أن البركة ذات معنى واسع، فإنها في العهد القديم ذات محتوى محدد. فإن الله يبارك الشعب بإعطائه لهم الأولاد، والممتلكات والأرض، والصحة، وحضوره (تك ١٧: ١٦، ٢٢:١٧-١٨، لا ٢٦: ٣-١٣، تث ٢٨: ٢-١٤). ويتبع ذلك الحراسة، التي نجد تفسيراً لها في مز ١٢١ الذي يبدو أنه يشير إلى عد ٦: ٢٤ في (مز ١٢١: ٧و٨) ويبين ما تحتويه هذه الحراسة فيبين أن الذين هم في حراسة الله، في وقاية من كل متغيرات هذه الحياة وملابساتها (قا ١بط ١:٥).

"يضيء الرب بوجهه عليك" (ع٢٥) هذه الاستعارة البليغة[2] التي فيها يشبّه الله بالنور، من خواص الأسلوب الكتابي في تصويره لله (قا مز ٣١: ١٦، ٦٧: ١، ٨٠: ٣ و٧ و١٩) فحين يبسم الله لشعبه، فيحنئذ يستطيعون أن يؤكدوا أنه "يرحمهم" أي أنه سيخلصهم من ضيقهم، ويستجيب صلاتهم ويخلصهم من أعدائهم، ومرضهم وخطيتهم. (مز ٤: ١، ٦: ٢، ٤١: ٤، ٥١: ١).

"يرفع الرب وجهه" (ع٢٦) بينما تشير الإضاءة إلى النظرة المحسنة في وجه الله، فإن رفع وجهه أو عينيه تعني إصغاءه وانتباهه (تك ٤٣: ٢٩، مز ٤: ٦، ٣٤: ١٥). والسلام (شَلُوم) في العبرية أكثر من انتفاء الحرب، فهو يعني الخير، والصحة، والنجاح، والخلاص. وباختصار يعني كل هبات الله لشعبه.

ويتردد صدى هذه البركة الهرونية في كثير من المزامير، وبأجلى وضوح في مز ٦٧، ١٢١ . وهذا أمر طبيعي جداً حيث أن كلا المزمورين يستخدمان في الهيكل. وكثير من الكنائس تستخدم هذه البركة في ختام العبادة المسيحية. وهذا مناسب للغاية حيث أن طلباتها ليست فقط في غاية المناسبة، بل أيضاً يرى اللاهوتيون في تكرار الاسم الإلهي ثلاث مرات دليل خفي على الثالوث. ويؤيد العهد الجديد أن يسوع الرب وأن الروح القدس الرب (رو

---

(١) في جسين ١ص ١١٧ يعلق على كون الحروف كانت أصلاً بلا حركات.

(٢) يعتبر د. ج. وايزمان أن عبارة "يضيء بوجهه عليك" أشبه بالاستعارة السامية التي تعني "يحررك".

١٠: ٩، ٢كو ٣: ١٧) وفي يسوع قد أُعلن المعنى الكامل للسلام: فقد أعطى السلام، وصنع السلام، وهو سلامنا (يو ١٤: ٢٧، أف ٢: ١٤-١٥) فإن أبعاد هذا العهد الجديد تعطي عمقاً إضافياً لصلاة هي أصلاً في وضعها في العهد القديم ذات معنى رائع.

جـ- *قرابين تدشين المذبح (ص ٧)*

في الجزء من الكتاب المقدس من خر ٤٠- عد٦، وصف لما حدث منذ إقامة خيمة الاجتماع في اليوم الأول من السنة الثانية إلى وقت الإحصاء بعد شهر من ذلك التاريخ. بعد ذلك يسجل سفر العدد عد ٧-٩، أحداثاً أقل أهمية، حدثت في ذات المدة وتشكّل انحرافاً يبدأ وينتهي بالعبارة "ويوم فرغ موسى من إقامة المسكن" (٧: ١ قا ٩: ١٥) وإليك سجل بالأحداث من خر ٤٠- عد ١٠، كما تظهر تواريخها في النص:

التاريخ				
١ / ١ / ٢	إقامة المسكن	خر ٤٠: ٢	إقامة المسكن	عد ٧: ١
	بداية التشريعات الصادرة من الخيمة	لا ١: ١	بدء القرابين لتدشين المذبح	عد ٧: ٣
	بدء رسامة الكهنة	لا ٨: ١		
٨ / ١ / ٢	تمام الرسامة	لا ٩: ١		
	موت ناداب وأبيهو	لا ١٠: ١-٣		
	موت المجدف	لا ٢٤: ١٠-٢٣		
١٢ / ١ / ٢			إنهاء قرابين تدشين المذبح	عد ٧: ٧٨
			تعيين اللاويين	عد ٨: ٥
١٤ / ١ / ٢			الفصح الثاني	عد ٩: ٢
١ / ٢ / ٢	بدء الإحصاء	عد ١: ١		
١٤ / ٢ / ٢			الفصح المؤجّل	عد ٩: ١١
٢٠ / ٢ / ٢	ارتفاع السحابة	عد ١٠: ١١		

وبلا شك كان يمكن أن ترد المواد المدوّنة في سفر العدد ٧- ٩ في موقعها من رواية الأحداث في خر ٤٠- عد ١ . ولكن ترتيبها الحالي يجعل تفسير الموضوع الرئيسي في لاويين أوضح، وفي ذات الوقت يسمح للقارئ أن يرى المغزى الكامل لعطايا الأسباط من أجل المذبح. أما لو أوقفت الرواية في لاويين بفصل اعتراضي

يحوي الملاحظات الاثنى عشر عن عطايا الأسباط في اثنى عشر يوماً متتالية، لضاع تنبير سفر اللاويين على الذبائح ورسامة هرون. ثم أيضاً يجيء وصف نظام المحلة وعمل اللاويين في سفر العدد ص ١-٦، قبل سجل عطايا الرؤساء وتعيين اللاويين (عد ص ٧- ٨) وهذا أيضاً يمكن القاريء من فهم معنى هذه الأحداث. فمثلاً يقدم عد ٤ إرشادات عن تفكيك الخيمة ونقلها. ومن إرشاداته أن القهاتيين عليهم أن يحملوا أقدس أثاثات الخيمة مثل التابوت والمنارة الذهبية، ولكن ذلك الأصحاح لا يوضح كيف يحمل اللاويون الآخرون حملهم الثقيل جداً. فيوضح ص ٧ هذا الأمر: فالجرشونيون المسئولون عن حمل شقق الخيمة (٤: ٢٤- ٢٨) أُعطي لهم عربتان تجرُّهما الثيران. وكذلك المراريون الذين عليهم أن يحملوا الألواح والأعمدة والعوارض.. الخ (٤: ٣١- ٣٣) تلقوا أربع عربات. هذا موضح في (٧: ٧-٨).

أيضاً نرى من التوضيح هذا، بالتقديم والتأخير في سفر اللاويين حيث الشرائع التي تأتي بتفاصيل عن الذبائح (لا ص ١- ٥) تسبق وصف رسامة هرون (٨- ٩) وذلك لأن رسامته تستلزم تقديم هذه الذبائح. بل وربما كان إعلان هذه الشرائع عن الذبائح، بعد إقامة الخيمة في ذات يوم الرسامة.

وأخيراً فإن ترتيب عطايا الرؤساء للمذبح في هذه النقطة من الرواية، يخدم غرضاً لاهوتياً، إذ أنها تأتي بعد البركة الهرونية (٦: ٢٢-٢٧). فإذا وضعنا في اعتبارنا أن الكهنوت والمذبح مرتبطان بعضهما ببعض. فهمنا كيف أن الرؤساء يستجيبون لنعمة الله المتقدمة التي تظهر في إنشاء الخيمة والكهنوت. ثم بعد ذلك ينتج سخاؤهم بدوره بركات إلهية أعظم متمثلة في حضور الله الدائم في وسطهم (ع٨٩) (قا لا ٢٦: ١١-١٢). وهذا النظام أساسي في لاهوت العهد القديم وهو: البركة الإلهية/ استجابة المؤمنين / بركة أعظم .

تصف أعداد ١٢- ٨٨ العطايا التي قدمها قادة الأسباط في مناسبة تدشين المذبح. وتصفها بتكرار مستفيض. قدم كل قائد طبقاً فضياً وزنه حوالي ٣ أرطال (١,٤ كجم) ومنضحة فضية وزنها حوالي رطلين (٨٤٠جم) وملعقة ذهبية[1] وزنها حوالي ٤ أوقيات (١٢٠ جم). أما الأطباق والمناضح فقد قدموها مملوءة دقيقاً ملتوتاً بزيت، وأما الملعقة فمملوءة بخوراً. كانت هذه هي العناصر الأسياسية لتقدمة الدقيق (لا ٢). كذلك قدموا حيوانات مناسبة للذبائح الحيوانية: المحرقة، ذبيحة السلامة، ذبيحة الخطية[2] (لا ص ١، ٣، ٤). وذبيحة الإثم فقط (لا ٥: ١٤- ٦: ٧) هي التي لم يحضروها. وذلك لأنها لا تقدم إلا عن خطايا محددة مرتكبة. ويأتي ترتيب الأسباط بذات الترتيب الذي ورد به في ص ٢ .

ماذا كان في الاعتبار، والذي دعا إلى تقديم هذه العطايا المعينة، عند تدشين المذبح، ولماذا توصف بمثل هذا التفصيل؟ إن الرواية العبرية وحتى في نصوص الطقوس تميل إلى الاقتصاد في استخدام الكلمات.

كان المذبح هو المركز الذي عليه تقوم العبادة اليومية، ولهذا فكان من المناسب عند تدشينه أن يقدم ممثل كل سبط تقدمات متساوية. وقدصارت تلك التقدمات سابقة أظهرت أن العبادة هي التزام كل سبط وعلى كل سبط، أن يدعمها. وقد يجدر بالذكر أن تقدمة الدقيق ذكرت قبل كل التقدمات في هذه المناسبة، مع أنها عادة تعتبر مرافقة

(١) هذه ترجمة أرجح من صحن. فإن الكلمة العبرية (كاف = راحة اليد) أقرب إلى ذلك ويرجحه وزنها الصغير. (المفسر بتصرف من المترجم) ويزن الشاقل حوالي ١٢ جم (٤٢، من الأرقية).

(٢) بالنسبة لهذه انظر الملاحظة الإضافية عن ذبائح العهد القديم صـ ١٤٧.

للمحرقة. فلقد كانت تقدمة الدقيق مصدر الدخل لرئيس للكهنة. ولهذا فذكرها أولاً ينبر على التزام الرؤساء بأن يدعموا الكهنة. وهذا مناسب حيث أن رسامة الكهنة، والذي استوجب سبعة أيام (لا ٨: ٣٣- ٣٥) بدا في ذات يوم تدشين المذبح (لا ٨: ١١-١٢) وقد جاء وصف العطايا حالاً بعد البركة الكهنوتية.

وقد قيل إن تكرارية قائمة الذبائح يوضِّح أنها قائمة على ما ورد في محفوظات (أرشيف) هيكل، وقد كان يمكن الأخذ بهذا الرأي لولا أنه لا يستطيع أن يفسر لماذا استبقى الكاتب هذه الصيغة هنا، ومع أنه ليس من عادته في أي مكان آخر أن يكون مطنباً هكذا، فالأرجح أن هذا كان لغرض لاهوتي وراء كلماته: وهو أن ينبِّر بشدة على أن جميع الأسباط لهم مكانة واحدة في عبادة الله، وأن كل منهم ملتزم تماماً لتدعيم خيمة الاجتماع وكهنوتها.

ولم تكن تقدماتهم باطلاً. بل يختتم الأصحاح بتذكار يسجل كيف اعتاد الله أن يتكلم مع موسى من السحابة، المستقرة على عرش الرحمة في قدس الأقداس. إذ لم تكن خيمة الاجتماع مقدساً فارغاً، بل كانت قصد الله الحي (ع٨٩).

إن توكيد هذا الأصحاح على أن الذبيحة والخدمة، جوهريان في حياة شعب الله، قد ملأ العهد الجديد. فإن ذبيحة المسيح على الصليب هي قلب الإنجيل (١كو ١: ١٧ الخ) ويستعمل كتبة العهد الجديد، ذبائح العهد القديم المختلفة، لتفسير معنى موته. وقد حل الجلجثة محل مذبح النحاس كمكان للذبيحة (عب ص ٩-١٠). على أن المؤمنين يُنتظر منهم أن يستجيبوا لنعمة الله بتقديم أنفسهم لله، وتقديم أموالهم لدعم خدمة الإنجيل (رو ١٢: ١، ١كو ٩: ٣ الخ).

د - *تكريس اللاويين (ص٩)*

١- هرون والمنارة (٨: ١-٤)

كما في أي مكان آخر من سفر العدد، لا يرى القارىء مباشرة، العلاقة بين هذا الجزء، وبين ما قبله وما بعده. وقد قدم المفسرون في تردد اقتراحات توضح ذلك. لكننا نستعرض آراءهم كالآتي: فمن قائل بأن ٧: ٨٩ يروي كيف أن الله يتحدث إلى موسى عندما يدخل إلى القدس. وبعد ذلك مباشرة ٨: ١-٣ يصف ما يجب على هرون أن يفعله عندما يدخل إلى القدس كل صباح ومساء (خر ٣٠: ٧-٨)[1]. أو يصف ص ٧ كيف أن كل رئيس سبط من الأسباط العلمانية قدم تقدمات لخدمة الله. وبعده مباشرة في ٨: ١-٣ تأتي الأوامر إلى هرون رئيس سبط لاوي الكهنوتي بما عليه أن يفعل للمنارة يومياً في القدس[2]. وهذه الأوامر إلى هرون تشكِّل مقدمة مناسبة لتكريس اللاويين لخدمتهم من أجل الخيمة[3]. ونضيف ملاحظة أيضاً بأن مذبح المحرقة في فناء الخيمة، والمنارة في المسكن كانا القطعتين اللتين تفرَّدتا دون كل أجزاء المقدس بالحاجة إلى عمل من قبل الكاهن مرتين يومياً، وذلك بتقديم الذبائح الصباحية و المسائية، وإصلاح الأنوار (خر ٢٩: ٣٨- ٤٢، ٣٠: ٧-٨) وفي كلا المكانين يجب أن

---

(١) هاينش صـ ٣٩ .

(٢) راشي صـ ٤١، كيل صـ ٤٦

(٣) كيل صـ ٤٦ .

تظل النار مشتعلة باستمرار (لا ٦: ٨- ١٣، ٢٤: ٢-٤).

ويرد الوصف الكامل للمنارة في خر ٢٥: ٣١-٤٠، فقد صُنعت من صفائح ذهبية خالصة "مسحولة" (ع٤). وهي في ذلك تختلف عن أجزاء أخرى من أجزاء الخيمة مثل التابوت مائدة خبز الوجوه اللذين كانا من خشب مطلي بالذهب (خر ٢٥: ١٠- ٣٠) وشكل المنارة، بفروعها السبعة أشبه بشجرة مزهرة، ترمز إلى قدرة الله المحيي. ومثل باقي خيمة الاجتماع وأثاثاتها فهي بحسب المثال الذي رآه موسى عندما كان على جبل سيناء (ع٤ قا خر ٢٥: ٤٠، عب ٨: ٥، رؤ ١: ١٢- ٢: ١). وبمقارنة وصف الكتاب للمنارة بالمنائر الشرقية القديمة الأخرى، أمكن أن نستوضح تصميمها ونتبين قدمها. فهي في شكلها أشبه بتصميمات العصر البرونزي الأخير (أي ما بين ق ١٥٠- ١٣ ق.م).

وتبرز هذه الفقرة أن يوجه هرون اتجاه سرج المنارة السبعة الموضوعة على طرف كل فرع من فروعها بحيث "تضيء" (٦: ٢٥) "إلى قدام المنارة" ولا يظهر بوضوح سبب أهمية اتجاه الضوء.

يتضح معنى هذا العمل عندما نأخذ في الاعتبار تصميم القدس. فإنه إذا اتجهت أشعة الضوء إلى الأمام اسقطت على مائدة خبز الوجوه وعليها اثنا عشر رغيفاً من الخبز، ترمز إلى أسباط إسرائيل الاثنى عشر، والأرغفة مرصوصة رصاً رأسياً في عمودين (لا ٢٤: ٥-٩) ويمثل النور والنار حضور الله معطى الحياة والبركة (مثلاً خر ١٣: ٢١- ٢٢). وهكذا فعلى هرون أن يرفع السرج بحيث دائماً يضيء نورها على خبز الوجوه. وهذا الترتيب يصور تصويراً مرئياً قصد الله أن يعيش شعبه باستمرار في حضوره، ويتمتع بالبركات التي تأتيهم بوساطة كهنته. ولذلك فهذا الجزء يعبِّر رمزياً عما عبَّر عنه ٦: ٢٣- ٢٧ حرفياً "فيجعلون اسمى على بني إسرائيل وأنا أباركهم". ويذكرنا عب ص ٨- ٩ بأن المسيح حالياً حاضر دائماً في المقدس السماوي يشفع في شعبه.

٢- تكريس اللاويين (٨: ٥- ٢٢)

بعد التكريس الرسمي للاويين من أجل واجباتهم، يصير الشعب تقريباً مستعداً للارتحال. فقد تم إحصاء اللاويين (ص ٣) وقُدِّمت التعليمات عن واجباتهم بالنسبة لتفكيك الخيمة ونقلها (ص ٤) ثم قُدِّمت لهم هبة الثيران والعربات من أجل عملية النقل (ص ٧) وأخيراً جاء دور مراسيم تكريسهم لدورهم كحرس للخيمة، وحامليها.

ع ٥- ١٩ . جاء الأمر بفرز اللاويين كثير التفاصيل، معقَّد الإجراءات، ذا أسلوب خاص إذ يكرر في نصفه الثاني ذات المواضيع التي ذُكرت قبلاً. ولكن بترتيب معكوس- مثلاً (أ) "للتكفير عن اللاويين" "عن بني إسرائيل" (ع١٢ و١٩) (ب) "ليخدموا خيمة الاجتماع" / "ليخدموا خدمة في خيمة الاجتماع" (ع١٥ و١٩). (جـ) "موهوبون لي"/ "لهرون" (ع ١٦ و١٩) (د) "بدل كل بكر" (ع١٦ و١٨) هذا النظام الترجيحي (أ ب جـ د هـ د جـ ب أ) مفيد لتوكيد أشياء وضحها النص، وهي أن اللاويين حلوا محل أبكار الإسرائيليين وصنعوا تكفيراً بخدمتهم في خيمة الاجتماع. كذلك توجه الانتباه إلى النقطة (هـ) المركزية (وهي ع ١٧) والتي تستعيد ذكرى الفداء العظيم من مصر، حينما مات أبكار المصريين في الضربة الأخيرة العظيمة، بينما عبر الله على أبكار الإسرائيليين (خر ١١- ١٣). لهذا فتكريس اللاويين لأن يأخذوا مكان البكر في غاية المناسبة هنا، حيث أن الأصحاح التالي يصف الفصح الثاني.

تطلبت رسامة الكهنة رفعهم إلى مستوى خاص من القداسة عن طريق تقديم الذبيحة، والمسح بالزيت والدم ، وإلباسهم ثياب الكهنوت (لا ٨). أما رسامة اللاويين فتطلب مجرد اغتسالهم[1]. وفي هذا لا فرق بينهم وبين كل علماني تنجّس بأي نجاسة، ويرغب في الاشتراك في العبادة وأن يأكل من الذبائح. فهو أيضاً وجب عليه أن يغتسل (قا خر ١٩: ١٠- الخ، لا ٧: ١٩- ٢١). وتوضح ع٦-٨ إجراءات التطهير المطلوبة في هذه الحالة[1] (قا لا ص ١١، ١٤-١٥) وليس محققاً إذا كان "ماء الخطية" (ع ٧) هو ببساطة ماء نقي من المرحضة أم هو "ماء النجاسة" (١٩: ٩ و١٣، الخ).

أما الصورة الخاصة التي تفرَّد بها تكريس اللاويين فمذكورة في ع ١٠- ١٣ وتفيد بأن الإسرائيليين (والمقصود قادتهم الذين يمثلونهم) يضعون أيديهم على رؤوس اللاويين. ثم "يردد هرون اللاويين ترديداً أمام الرب" (ع ١١) هكذا كانت تردد ذبيحة السلامة. فكان العابد يضع يده على رأس ذبيحة. فبعد تقطيعها، يردد الكاهن صدرها، ويستبقيه باعتباره نصيبه (لا ٣، ١٧: ٢٨-٣٤). والمعنى التقليدي للترديد هو تحريك الشيء أفقياً من جانب إلى آخر. ولكن إذا كانت هذه هي الحالة، فإن المعنى المجازي للإجراء هو المقصود هنا. وإذا أخذنا بهذا الخيار الأخير، فالترديد قد يعني التكريس الطقسي داخل المقدس. ومهما كان المعنى الدقيق للفظ، فإن مغزى الإجراء واضح: إن اللاويين حلوا محل أبكار إسرائيل، الذين نتيجة للفصح أعطوا للرب، ولذلك، فنظرياً هم ذبيحة (خر ١٣: ٢). وقد سبق أن قرأنا في عد ٣: ٤٥- الخ أن اللاويين حلوا محل الأبكار، وهذا الإبدال معبَّر عنه رمزياً بوضع اليد، ثم بعد ذلك بالترديد أعطوا لهرون وللكهنة (ع ١٣ و١٩). وبهذا يصير اللاويون "للتكفير عن بني إسرائيل" (ع ١٩) وتعني الكلمة العبرية (لِكَپير = للتكفير = (للتغطية) وهي من (كوپير = دفع الفدية[2]) على أن العهد القديم لم يقر مطلقاً الذبيحة البشرية،ولذلك فاللاويون بالتالي يضعون "أيديهم على رأسى الثورين"، للتكفير عنهم (ع ١٢)، وتوهب حياتهم "ليخدموا.. في خيمة الاجتماع" (ع ١٥ و١٩) أي خدمة حمل وإقامة الخيمة (قا ص ٤). ولأن اللاويين أخذوا على عاتقهم التعامل مع الخيمة المقدسة فقد صاروا وقاية لبني إسرائيل من "الوبأ" (ع ١٩) وهو موت الجمهور، نتيجة لإثارة غضب الله عليهم (قا خر ١٢: ١٣، ٣٠: ١٢، عد ١٦: ٤٦ و٤٨، يش ٢٢: ١٧، قا عد ٢٥: ٩). فإنه حيثما يجرؤ النجسون على الاقتراب من الله القدوس، فالاحتمال الوارد هو مثل هذه الدينونة (قا خر ١٩: ١٠- ٢٤).

ع ٢٠-٢٢- تسجل هذه الأعداد الطاعة الكاملة للوصية الإلهية. التي أمر بها الله في الجزء السابق (قا ١: ١٧- ١٩ و٥٤، ٢: ٣٤، ٣: ٤٢ و٤٩- ٥١، ٤: ٣٧ و٤١ و٤٥-٤٩، ٥: ٤).

من العسير أن نرى مثيلاً للاويين في العهد الجديد. صحيح أن دورهم كضحية مقدمة كفدية للشعب من خطاياهم، يمكن أن نراهم كرمز للمسيح، وبالنسبة لدورهم كمساعدين للكهنة فهم أشبه بالشمامسة، الذين تعينوا لكي يحملوا عن الرسل خدمة الكنيسة (أع ٦: ١-٦، ١تي ٣: ٨- ١٣).

---

(١) قال المفسر إن مجرد الاغتسال هو المطلوب لتطهيرهم ولكن إجراءات التطهير المطلوبة التي يشير إليها في (ع ٦-٨) تحوي (أ) غسلهم (ع٦) (ب) غسل ثيابهم (ع٧) (جـ) نضح ماء الخطية عليهم (ع٧) (د) حلق شعر كل جسدهم بالموس (هـ) تقديم ذبيحة محرقة وتقدمتها وذبيحة خطية (المترجم).

(٢) لا تعني كوپير دفع الفدية بل تعني التغطية- ومنها جاء معنى الكفارة أي الغطاء مثل رش الدم على غطاء التابوت. والكلمة كَفُر في العبرية هي (كَفَر)، والغطاء (غطاء التابوت) (كَپُّورت) من نفس الكلمة والمقصود تغطية عدل الله عن خطايا البشر (لا ١٦) أما دفع الفدية (الفداء) (جاءَل) لا ٢٥: ٤٨ .

٢- إحالة اللاويين إلى المعاش (٨: ٢٣- ٢٦)

بعد الجزء الذي يروي تعيين اللاويين، يأتي تشريع عن إحالتهم إلى المعاش. وهذا يأتي بالمناقشة عن خدمتهم إلى ختام مناسب.

يجب أن ينسحبوا من "جند الخدمة" (ع ٢٥) (صبًا هاعَبُودا) حيث هنا مثلما في ص ٣ (عبودا) تعني عملهم الشاق في إقامة خيمة الاجتماع، وتفكيكها ونقلها- وهو عمل لا يناسب إلا رجالاً في عنفوان الشباب، والمحددة مدته في العمر بين الخامسة والعشرين[1] والخمسين (ع ٢٤). وحتى بعد المعاش فبإمكان اللاويين القدامى أن "يؤازروا" الأحداث "لحرس حراسة" (ع ٢٦ قا ص ٣).

(هـ) الفصح الثاني (ص ٩)

١- الفصح في سيناء (٩: ١-١٤)

ع١-٥- كان الفصح بالإضافة إلى عيد الفطير الذي يتلوه مباشرة عبارة عن العيد العظيم الذي احتفلوا بالخروج من مصر. بدأ الفصح في ١٤ /١ (هذا تقريباً يوافق أبريل) واستمر مدة ثمانية أيام (لا ٢٣: ٥-٦). ولكن تقدمات قادة الأسباط بدأت في اليوم الأول من الشهر، واستمرت اثنى عشر يوماً (٧: ١، قا خر ٤٠: ٢). وبذا تكون هذه الحادثة ختام الفقرة الاعتراضية من ١٧- ٩: ١٥ التي تروي أحداثاً حدثت قبل الإحصاء المدون في ١: ١- ومع أنه غير واضح هل حدث تكريس اللاويين خلال هذين الأسبوعين، فإن موقعها الحالي مناسب، حيث أن اللاويين حلوا محل الأبكار المكرسين للرب في ليلة الفصح الأول (٨: ١٧- ١٨).

يجب أن يُحتفل بعيد الفصح "حسب كل فرائضه وكل أحكامه". (ع٣) ولا يذكر هنا كيف نفذوا أحكام الشريعة المدوَّنة في خر ١٢: وربما على الخيام بدلاً من الأعتاب العليا والقائمتين. أما موعده "بين العشاءين" بحسب التقليد اليهودي فيعني بين منتصف النهار والغروب. وفي زمان العهد الجديد بدأوا ذبح حملان الفصح حوالي الثالثة بعد الظهر. ويعتقد المفسرون المعاصرون عموماً أن تث ١٦: ٦، هو أقدم تفسير للعبارة حيث يقول "نحو غروب الشمس".

ع ٦-٨ لا يحل الأكل من الذبائح إلا للطاهرين أي غير المنجسين بسيل أو مرض جلدي أو ميت. بحيث لو أكل أحد من لحم ذبيحة وهو نجس يقطع (لا ٧: ١٩- ٢١).

صحيح أنه لا يُذكر خطر النجاسة في خر ١٢، ولكن بعد أن أعطيت كل التشريعات المدوَّنة في لا ١١-١٥، فإن الاهتمام بها هنا مناسب. وكانت المناسبة أن تقدم "قوم قد تنجسوا لإنسان ميت" فسألوا موسى عن ماذا عليهم أن

(١) "من ابن خمس وعشرين سنة فما فوق" (ع ٢٤) يرى البعض أن هذا يعارض ما جاء في ص٤ من ان عمل اللاويين بين ٣٠-٥٠ (انظر ع٣ و٢٣ و٣٠ و٣٥ و٣٩ و٤٣ و٤٧) وقد قيل إن السبعينية حاولت أن توفق بين الأرقام بإنقاص العمر في ص٤ إلى ٢٥ ويشير المفسرون اليهود بأن الخمس سنين الأولى تقضى في مران تلمذة. أما المفسرون الناقدون فقد قالوا بإن ٨: ٢٣-٢٦ جاءت من مصدر مختلف متأخر عن ص٤ كخطوة مرحلية متوسطة نحو البدء في عمر ٢٠ سنة في ١أي ٢٣: ٢٤، ٢أي ٣١: ١٧، عز ٣: ٨ . في ١أي ٢٣: ٢٤- الخ يرد أن داود حدث عمر اللاويين من عمر الثلاثين سنة كبدء خدمة إلى عمر العشرين، حيث أنهم لم يعودوا بعد يحملون الخيمة، بل يعينون الكهنة في تنظيف الهيكل، كما يعاونون في مختلف تقدمات الدقيق، ثم يكونون فريق ترنيم بالهيكل. لذلك فربما لزم تحديث عمر اللاويين (في أي ٨: ٢٤-الخ) بسبب الحاجة إلى عدد أكبر لأجل الخدمة في الهيكل من ذلك العدد اللازم لخدمة خيمة الاجتماع. أما أن عد ٨: ٢٤ قد صار خطوة نحو ذلك فهذا مشكوك فيه. وعدا الرقم المختلف فلا يوجد في الأسلوب ما يدل على أن ٨: ٢٣- ٢٦ من مصدر آخر غير ص ٤ . فضلاً عن ان القرينة تخالف ذلك. حيث أن هذا الجزء يقع بين ٧: ١ (قا خر ٤٠: ٢) وبين ٩: ١ فهذا يجعلنا نؤرخ هذه الشريعة انها قدمت في ١٣ / وهذا قبل شرائع ١: ١-الخ. ولذلك فالأجدر أن يعترض أن الحد الأدنى لعمر اللاويين في بدء الخدمة قد زيد من ٢٥ سنة إلى ٣٠، دون أبداء الأسباب. هل يرجع ذلك إلى أن الإحصاء يظهر أن عدد اللاويين أكثر من العدد الضروري لعمل نقل الخيمة؟ فإن زيادة العمر في بدء الخدمة من ٢٥ إلى ٣٠ ينقص العدد المطلوب على الأقل بمقدار ٢٠٪ .

يفعلوا. فسؤالهم والجواب الإلهي لإخراجهم من ورطتهم هو مبحث هذا الجزء، أما الأعداد الافتتاحية (ع١-٥) عن الفصح فلم تكن سوى ذكر المناسبة .

ع٩-١٤- كان الجواب قاطعاً بأن أي إسرائيلي لا يستطيع أن يحتفل بالفصح في وقته الطبيعي لأي سبب، فعليه أن يحتفل به بعد شهر، وبذات الطريقة التقليدية. ويذكر في ع ١١-١٢ بعض التشريعات النموذجية (قا خر ١٢: ٨ و١٠ و٤٦)، بزيادة ملحق توضيحي عمن "كان طاهراً وترك عمل الفصح تقطع تلك النفس من شعبها" (ع١٣) وتتكرر الإشارة إلى هذه العقوبة مراراً في الأسفار الخمسة كعقاب لخطايا دينية مختلفة وخطايا جنسية (مثلاً لا ١٧: ٤ و٩، ٢٠: ٦ و١٨، ٢٣: ٢٩، عد ١٥: ٣٠ و٣١، ١٩: ١٣). وهي تهديد بموت مفاجيء من يد الله، وقد تحمل أيضاً إشارة إلى عقاب في الحياة الآتية. وهكذا فإن الاشتراك في الفصح حال كون المشترك نجساً، وكذلك الامتناع عن الاحتفال به بدون عذر سليم كلاهما خطير.

وفي العهد الجديد، يسوع هو الحمل الفصحي الحقيقي "الذي يرفع خطية العالم" (يو ١: ٢٩، ١كو ٥: ٧) وعند صلبه لم تكسر أي من عظامه "ليتم الكتاب" (يو ١: ٢٩ قا عد ٩: ١٢). بل وإن "لم تأكلوا جسد ابن الإنسان وتشربوا دمه فليس لكم حياة فيكم" (يو ٦: ٥٣) ولكن من يأكل ويشرب بدون استحقاق يكون مجرماً في جسد الرب ودمه.. من أجل هذا فيكم كثيرون ضعفاء ومرضى وكثيرون يرقدون" (١كو ١١: ٢٧ و٣٠) وبهذه الطريقة يؤيد العهد الجديد تهديد القطع في كلا الحالتين إهمال الاحتفال بالفصح المسيحي، عند الإمكانية، وأكل الآكل ونجاسته عليه (عد ٩: ٧و١٣ ، قا لا ٧: ٢٠)[1].

٢- اتباع السحابة (٩: ١٥- ٢٣)

ويعود بنا القول "وفي يوم إقامة المسكن" (ع١٥) إلى اليوم الأول في السنة الثانية (خر ٤٠: ٢)، ويذكر هذا الفصل بتفاصيل واضحة البيان الموجز في خر ٤٠: ٣٤- ٣٨، في صورة شعر منثور، باستعمال التوازي والإعادة وهذه الصفة الشعرية، واضحة في ع ١٧-٢٣ :

ع ١٧ ومتى ارتفعت السحابة عن الخيمة

كان بعد ذلك بنو إسرائيل يرتحلون

وفي المكان حيث حلت السحابة

هناك كان بنو إسرائيل ينزلون

ع١٨- حسب قول الرب كان بنو إسرائيل يرتحلون

وحسب قول الرب كانوا ينزلون

جميع أيام حلول السحابة على المسكن

كانوا ينزلون

(١) القول الوارد في (يو ٦: ٥٣) ليس عن مائدة الرب، بينما في (١كو ١١: ٢٧ و٣٠) عنها. والاكل في الأول روحي معنوي، وفي الثاني مادي رمزي. أرجو ان القاريء العربي يلاحظ هذا... لكن ما يرمي إليه المفسر وهو شركة في المسيح بأي صورة عن خطر الحرمان منه، وخطر الإساءة إليه وارد (المترجم).

١٩- وإذا استمرت السحابة على المسكن أياماً كثيرة

كان بنو إسرائيل يحرسون حراسات الرب ولا يرتحلون

٢٠- وإذا كانت السحابة أياماً قليلة على المسكن

فحسب قول الرب كانوا ينزلون وحسب قول الرب كانوا يرتحلون

٢١- وإذا كانت السحابة (فوق المسكن) من المساء إلى الصباح

ثم ارتفعت السحابة في الصباح

كانوا يرتحلون

أو يوماً وليلة ثم ارتفعت السحابة

كانوا يرتحلون

٢٢- أو يومين أو شهراً أو سنة

متى استمرت السحابة على المسكن حالة عليه

كان بنو إسرائيل ينزلون ولا يرتحلون

ومتى ارتفعت

كانوا يرتحلون

٢٣- حسب قول الرب كانوا ينزلون

وحسب قول الرب كانوا يرتحلون

وكانوا يحرسون حراسة الرب[(١)]

حسب قول الرب بيد موسى

ويبين عدم انتظام الأشطر أن هذا لم يكن شعراً بكل معنى الكلمة، بل نثراً فياض الشاعر حسبما توجه المناسبة. فإن الأمة المنظَّمة حديثاً، الأمة ذات نظام عبادة رتّبه الله، على وشك أن ترحل من سيناء إلى أرض الموعد. ويصف هذا الجزء كيف يجب أن يتمموها. ويوجزها القرار المتكرر ثلاث مرات: حسب قول الرب كانوا ينزلون وحسب قول الرب كانوا يرتحلون" (ع٢٠ و٢٣ قا ع١٨). وقد كانت السحابة المرفرفة على المسكن الوسيلة المتقنة للقيادة الإلهية. وكان على الشعب أن يستجيب لها بطاعة كاملة.

كان حضور الله الحقيقي والمنظور بين شعبه هو استجابة لطاعتهم في بناء المسكن (ع ١٥) على أن وضع هذا الجزء بعد الاحتفال بالفصح الثاني مباشرة، مما يذكرنا بأول ظهور للسحابة، يتمثل فيها الظهور الإلهي، وأن هذا حدث بعد الفصح الأول (خر ١٣: ٢١-٢٢). وحيث أن المسكن قد بُني مرة واحدة فقط، بينما احتفالات الفداء تتم سنوياً وباستمرار، لهذا فإن القصة المذكورة هنا تتطلع إلى ما بعد أحوال البرية، حيث يتبع إسرائيل قيادة الله، بصورة فورية، يتطلع إلى زمان فيه تظهر أمانتهم للرب في حفظهم للاحتفالات. وكذلك العهد الجديد يستخدم صورة السحاب للتعبير عن حضور الله. فقد ظللت السحابة ربنا في جبل التجلي، وكذلك عند صعوده اختفى في

(١) راجع تفسير ٣:٧ .

السحابة (لو ٩: ٣٤، أع ١: ٩). وفي الحقيقة كان هو الخيمة الكاملة، حيث "الكلمة صار جسداً وحل بيننا" (يو ١: ١٤). ثم يعبر بولس وبطرس كلاهما عن الجسد، بأنه خيمة باعتبارها مسكناً مؤقتاً يعاض عنه عند الموت (٢كو ٥: ١-٤، ٢بط ١: ١٣- ١٤) ومثل خيمة الاجتماع، فإن جسد المسيحي ليس خيمة فارغة بل هيكل للروح (١كو ٦: ١٩). وبامتلائه بالروح يتبع آثار خطوات سيده، ويقاوم تجارب الشيطان في البرية (لو ٤: ١-الخ). وكما تقول الترنيمة: "دع عمود النار والسحاب يقودني في كل رحلتي".

(و) الأبواق الفضية (١٠: ١-١٠)

وتختص التعليمات الأخيرة المعطاة في سيناء بصنع بوقين فضيين وباستعمالهما لتنظيم تحركات الأسباط في ترحالهم في البرية. ومع أن السحابة هي التي كانت تقودهم، لكنهم احتاجوا إلى وسيلة دقيقة ضابطة حيث أنهم كان عليهم أن يسيروا بالصورة الموصوفة في ص ٢-٣ ومع أنه لا توجد دلالة عن زمان تلقي موسى هذه التعليمات، فإن موقعها الحالي مناسب جداً. فهي تتمم وتكرم وسائل قيادة الله الموصوفة في ٩: ١٥-٢٣، حتى ترتحل الأمة كلها في بدء متزن من السير من سيناء نحو أرض الموعد.

ويأتي وصف للأبواق في يوسيفوس، ويأتي رسم لها على قوس تيطس في روما. فقد كانا انبوبتين مستقيمتين طول كل منهما أقل من ١٨ بوصة (٤٥سم) مع اتساع عند نهايته. وكانوا يضربون بهما بطرق مختلفة لكي يقدموا بهما علامات مختلفة. وغير محقق ما يميز من الهتاف. ولكننا إن اتبعنا التقليد اليهودي فإن النفخة الطويلة (تَآقع = (في ترجمتنا) ضرب) وذلك لجمع الشعب إلى موسى أو إلى خيمة الاجتماع، أو إلى العبادة (ع٣-٤ و١٠)(١). أما النفخات القصيرة المتقطعة (تآقع تِروعا = ضربتم هتافاً = انذاراً) فهذه مستعملة في المعركة، وفي الأمر للمحلة بالارتحال. وعند الهتاف الأول ترتحل الأسباط التي جهة الشرق من الخيمة، وعند الثاني الأسباط جهة الجنوب، ثم بعد ذلك الغرب والشمال على التوالي (ع٥-٦ قا ٢: ١-٣١) وجدير بالذكر أنه كما في مصر القديمة، استخدمت الأبواق في الحرب وفي جمع الشعب للعبادة. وكما أن وضع الخيمة في الوسط، وكذلك الأمر للأسباط في وضع الاصطفاف للحرب مما يعلن أن إسرائيل جيش ملك الملوك المجهز للانتصار في حرب مقدسة، فكذلك الأمر مع البوقين فهما يعلنان ذات الشيء.

وهناك فصول أخرى تبين أن الأبواق مستعملة في عبادة الهيكل (٢مل ١١: ١٤، مز ٩٨: ٦، عز ٣: ١٠). وفي بعض الكنائس فى بلدان مختلفة جرت العادة أن يدعى المؤمنون للعبادة بواسطة أجراس الكنائس، ولكن في اليوم الأخير، فإن المختارين سيجمعون "ببوق عظيم الصوت" "فيقام الأموات عديمي فساد" (مت ٢٤: ٣١، ١كو ١٥: ٥٢، قا رؤ ص ٨-٩).

---

(١) كل الجماعة (ع٣) تشير إلى الذكور البالغين ممثلين كل إسرائيل- "الجماعة" (ع٧) المجتمع في اجتماع العبادة.

٢- من سيناء إلى قادش

١٠: ١١- ١٢: ١٦

يقسِّم معظم المفسرين سفر العدد بحيث يجعلون القسم الثاني هو القسم الأكبر من (١٠: ١١-٢٢: ١)، وهو يغطي فترة الزمن التي مضت بين مغادرة سيناء والوصول إلى عربات موآب، وهي فترة ثمان وثلاثين سنة. ولكن لأسباب أوضحتها في المقدمة[١]، من الأفضل أن نقسم هذا الجزء الأوسط من السفر إلى مقالين تاريخيين ١٠: ١١- ١٢: ١٦، ٢٠: ١- ٢٢:، تتوسطهما فترة إعلان مركَّزة على قادش (ص ١٣-١٩). وقد ورد تقسيم مرحلي ثلاثي شبيه بهذا في الرحلة من مصر إلى كنعان أي من البحر الأحمر إلى سيناء (خر ١٣: ١٩) من سيناء إلى قادش (عد ١٠- ١٢) من قادش إلى موآب (عد ٢٠- ٢١) وهذا يعطي احتمالية للتحليل الثلاثي للجزء الذي أمامنا. كذلك يؤيده تماثله مع محتويات الإعلان في المراكز الثلاثة العظمى سيناء، وقادش، وعربات موآب.

ومع ذلك فليس واضحاً تماماً أين ينتهي المقالان وأين يبدآن، ولا إعلانات قادش أين تبدأ وأين تُختتم. كذلك هل نضم ص ١٣- ١٤ إلى المقال السابق أم إلى إعلانات قادش؟ وهل ص ٢٠ إلى إعلانات قادش أم إلى المقال اللاحق؟ ويمكن أن يُدلل على أن التمرد عند قادش الذي حدث بعد تقرير الجواسيس يمثل قمة سلسلة من التمرد، واردة في ص ١١ و١٢ . ولكنني أفضل أن نعتبر ص ١٣، بما فيه من أوصاف لخيرات كنعان، كانتصار لتأكيد الوعد الإلهي بالأرض.

(قا المواعيد العظمى في افتتاحية أحداث سيناء (خر ١٩) ونبوات بلعام (عد ٢٢- ٢٤). وبذا يكون ص ١٤ الذي يروي الارتداد العظيم أشبه بقصة العجل الذهبي التي حدثت أثناء تلقي موسى الوصايا العشر (خر ٣٢). ويترتب أيضاً على كون المقالة تنتهي في ١٢: ١٦، أننا لدينا ثلاث قصص من التمرد في ص ١١- ١٢ وهذه الثلاثيات هي الأسلوب المفضل لدى الكتَّاب العبرانيين (قا عد ١٦- ١٧، ٢٢- ٢٤). ومع أن معظم الأحداث الواردة في ص ٢٠ تقع في قادش أو بجوارها. فإن مماثلتها للمقالات الأخرى، وكذلك ذكر التحركات تجعل إضافة ص ٢٠ إلى ص ٢١ أكثر مقبولية من إضافته إلى ١٣- ١٩ .

(أ) ترتيب ارتحال الأجناد (١٠: ١١- ٣٦)

ع ١١- ١٢- بعد أن قضوا أحد عشر شهراً في "برية سيناء" (ع ١٢ قا خر ١٩: ١) يجهزون أنفسهم كما هو موضح في خر ١٩- عد ٩، ارتحل الشعب إلى "برية فاران". ويوجز ع ١٢ رحلات استمرت عدة أيام، ذلك أنهم نزلوا في قبروت هتأوة، وحضيروت (١١: ٣٥، ١٢: ١٦) قبلما وصلوا إلى برية فاران. وهذه هي أكبر صحراء وأقسى الصحاري خلواً من كل زرع، وقد اجتازها إسرائيل، وتشمل جزءاً كبيراً من شمالي شبه جزيرة سيناء وجنوبي النجب والعربة[٢] (صحراء جنوبي يهوذا) (تك ٢١: ٢١، عد ١٣: ٢٦، ١مل ١١: ٨).

---

(١) انظر المقدمة جزء ٢ بناء السفر صـ ١٤

(٢) يعتقد م. هارل أن فاران تشمل كل مساحة الصحراء، والتي تشمل صحاري سور وسيناء، وصين انظر الخريطة ص ١٥٧، ومناقشة الجولان في الملاحظة الإضافية عن مسيرة الإسرائيليين صـ ١٦١ .

ع ١٣- ٢٠- بدأت المسيرة حسب التعليمات التي في الأصحاح السابق تماماً. فقد ارتفعت السحابة فارتحل الشعب "حسب قول الرب عن يد موسى" (ع ١٣ قا ٩: ٢٣). وربما في العبارة "عن يد موسى" إشارة إلى الضرب بالأبواق (١٠: ٥-٦). وقد ارتحل الأسباط في مجموعات كل منها ثلاثة أسباط وبحسب الترتيب المذكور في ص ٢ وفي مقدمة المسيرة رحلت راية سبط يهوذا. مع الأسباط رفقائه (ع ١٤- ١٦ قا ٢: ١-٩). ثم بعدهم بنو جرشون وبنومرارى ، حاملين شقق ودعائم المسكن على عربات تجرها الثيران (ع ١٧ قا ٤: ٢١- ٤٥، ٧: ٢-٨). ولا تذكر هذه التفاصيل فى ص٢، ولكن هذا لا يفرق بين بني قهات السائرين في الوسط وبين بني مرارى وبني جرشون الذين يسبقونهم. فهذا الترتيب مقصود حتى يمكن أن تقام الخيمة قبل وصول أقدس المعدات التي يحملها بنو قهات (ع٢١) حتى يمكن وضعها فوراً داخل المسكن.

ع ٢١-٢٨- وبعد بنو جرشون وبنو مراري سارت مجموعة رأوبين وشمعون وجاد. وبعدهم بنوقهات "حاملين المقدس" (ع ٢١) أي مائدة خبز الوجوه، والمنارة، ومذبح البخور، ومذبح المحرقة، وربما التابوت كذلك (٤: ٥-١٥) علماً بأن ع ٣٣ يعني ضمناً أن هذا سار في المقدمة سابقاً للمسيرة الرئيسية[١]. وبعد بني قهات، سارت أسباط أفرايم ومنسي وبنيامين، والمجموعة الأخيرة تتكون من دان، وأشير ونفتالي (ع٢٢-٢٧ قا ٢: ١٨-٣١)..

ع ٢٩-٣٢ . تروي هذه الأعداد أن موسى طلب من صهره حوباب لكي يرافق إسرائيل في رحلتهم إلى كنعان. وقد سبق أن حماه رعوئيل أو يثرون قدم لموسى مشورة قيِّمة عن تنظيم الشعب (خر ١٨ قا خر ٢: ١٨) والآن يطلب موسى من حوباب أن يكون لهم "كعيون" (ع ٣١)، أي أن يرشد إسرائيل أين يجدون الماء، وأيضاً أن يقدم لهم المشورة العملية في الأماكن التي يقودهم الرب فيها. ذلك أن حوباب لابد أن يكون عارفاً بالأماكن التي كانوا مسافرين فيها شأنه شأن المديانيين، وهم جماعة قبلية تعيش في الصحراء المحيطة بكنعان. وفيما بعد دُعي نسل حوباب بالقينيين، وواضح أنهم يشكلون جزءاً من المديانيين (قا قض ١: ١٦، ٤: ١١) ولا يسجل هنا تجاوب حوباب ولكن قض ١: ١٦ يدل على موافقته على طلب موسى.

ع ٣٣- ٣٦ - كانت المرحلة الأولى "مسيرة ثلاثة أيام" فلم يكن ممكناً أن يسير إسرائيل كل المسافة في ثلاثة أيام، ولا قال النص هذا: ذلك أنهم بأطفالهم وماشيتهم لابد أنهم ساروا أبطأ من ذلك، لكنه هنا يستعمل تعبير القياس المسافات. أما ما ينبر عنه النص هنا فهو أنهم ساروا سير المنتصر، يتقدمهم التابوت وترفرف فوقهم السحابة متقدمة. كذلك ينبِّر أيضاً بصفة خاصة على إيمان موسى وافتخاره في قوله كحوباب "لأن الرب قد تكلم عن إسرائيل بالإحسان" ع ٢٩ كذلك في قوله كل صباح "عند ارتحال التابوت"، "قم يا رب فلتتبدد أعدائك" (ع٣٥ قا مز ٦٨:١)، وعند المساء، كان قوله تفخيماً شعرياً جميلاً: "ارجع يا رب إلى ربوات ألوف إسرائيل" (ع٣٦)[٢]. أما عن الإيمان الذي يبديه موسى في ثقة تامة فيبدو في تخالف كامل مع الأحداث المدونة في الأصحاحات التالية

---

(١) غالباً يعزو النقاد الاختلاف الظاهري بين ع٢١، ع٣٣ إلى انهما من وثيقتين مختلفتين ٢١ من P متاخراً عن ٣٣ من E او J. والمبكر صور التابوت متقدماً على الشعب والآخر في الوسط. على أن الراي بقسمة النص إلى وثائق خلق لنفسه مشاكل حيث ع٣٤ ينسبونه إلى P. ثم نسألهم لماذا مال المحرر مع P أو لماذا لم يتجنب ذكر التابوت في الوسط بحيث لا يظهر في نظرهم كأنه يناقض نفسه. نرفض فكرة الوثائق ونعتبر المحرر يفترض سير التابوت في مقدمة المسيرة (قا يش ٣: ٣و٤) حيث ان المعهود في الشرق أن يكون الرمز الإلهي في مقدمة الجيوش (قا ت. و. مان في مؤلفه حضور الله وقيادته لإسرائيل في تقليدهم (جون هوبكنز و.ب. بلتيمور سنة ١٩٧٧ ص ٩٣- ١١٢).

(٢) في النص العبري يضع عددي ٣٥ و٣٦، محددين بنون مقلوبة ([ )، وهذه موجودة ايضاً في مز ١٠٧ وهذه العلامات غير مؤكدة المغزى. ولكن ربما تدل على أن الكتبة المبكرين أعتبروا أن هذه الأعداد تغير مكانها. على أي حال السبعينية تضع ع٣٤ بعد ٣٦ .

ذلك أن موسى واثق أن الله سيحسن إلى إسرائيل، مع أن الشعب قد بدأ يشتكي من الشر (١١: ١) الذي يعتبر أن الرب قد فعله بهم. ومع أن موسى في إيمانه يصلي أن يتبدد أعداء الله،إلا أن الجواسيس يعلنون أن إسرائيل سيهزم (ص١٣). إن الختام الظافر في هذا الأصحاح تعميق للمأساة الأليمة في المناظر التالية.

(ب) ثلاث شكاوي (١١: ١- ١٢: ١٦)

١- تبعيرة (١١: ١-٣)

بمجرد أن ترك الإسرائيليون المنطقة التي حول جبل سيناء بخصوبتها النسبية، وجدوا أنفسهم في صحراء التيه القاحلة، وبدأوا في شكواهم. وبإمكان المسافر العصري أن يشعر معهم. ولكن كتبة الكتاب المقدس لم يروا لهم حقاً في ذلك (قا تث ٩: ٢٢، مز ٧٨: ١٧- الخ)، إذ اعتبروا شكاوي إسرائيل، عصيان شعب، وعدم إيمان. ويقدم سفر العدد ذات الانطباع، إذ يعبر عن غضب الله، ويتحدث عن ناره التي اشتعلت فيهم "وأحرقت في طرف المحلة" (ع١) والنار علامة على فعل الله سواء في البركة أو الدينونة (قا لا ٩: ٢٤، ١٠: ١). ولا يتضح من النص ماذا احترق في هذه المناسبة: أهي شجيرات بجوار المحلة أم هي الخيام ذاتها. على أي حال تحقق الشعب من الخطر الذي كانوا معرضين له، وطلبوا إلى موسى أن يصلي لأجلهم. ومثل المرات السابقة التفت الله إلى شفاعته (خر ١٥: ٢٥، ٣٢: ١١-١٤). وكتذكار للحادثة دعي اسم الموضع ("تبعيره" أي) احتراق. وحيث أن قائمة الأماكن التي نزلوا بها المدونة في ص ٣٣ ، ليس بها تبعيره فيحتمل أن هذا الاسم أُطلق على منطقة بجوار قبروت هتأوة (قا ع٤- ٣٥).

وبهذه الحادثة تبدأ سلسلة من القصص التي فيها تمرد كل فريق في إسرائيل على ترتيبات الله وخططه. وفي كل مرة يتم وصف الخطية، ثم الدينونة الإلهية الناتجة عنها. وكنتيجة لعدم الإيمان والعصيان، مات كل الذكور البالغين في البرية عدا يشوع وكالب. ولم يدخلوا أرض الموعد، بل حتى هرون وموسى ماتا قبل الوصول إلى كنعان. وما يروى عن قبروت ههتأوه، ينبِّر بشدة على أن مسلك الشعب كان على الطرف النقيض من تفاؤل موسى المنتصر وهو يطلب إلى حوباب أن يرافق إسرائيل إلى الأرض الجيدة التي وعد بها الرب. فإن الشعب بدلاً من ذلك أبدى التذمر معتبراً أن ما يحل بهم شر (ويقصدون به سوء الطالع أو البلية ع١٥). وبدلاً من أن يتطلعوا إلى كنعان، تاقوا إلى مصر بمرض الحنين إليها (١٠:٢٩، ١١: ٥ و١٨ و٢٠) ومع أن موسى أكد لحوباب أن الرب لابد أن يحسن إلى إسرائيل، فإن موسى ذاته حالا يسأل الرب "لماذا أسأت إلى عبدك؟" (١٠: ٣٢، ١١: ١١). وقد اختبر قديسون آخرون أزمات مماثلة في إيمانهم في أوقات الشدة: مثلاً إيليا، ويوحنا المعمدان وبطرس (١مل ١٩: ٤- الخ، مت ١١: ٢-الخ، ٢٦: ٦٩- الخ). وفي البداية عامل الله موسى والشعب برفق، فلم تحرق النار إلا في طرف المحلة (ع١) ولم ينتهر الرب موسى من أجل شكوكه. ولكن تكرار أفعال عدم إيمانهم هو ما أدى إلى حرمانهم من كنعان.

٢- قبروت هتاوة (١١: ٤-٣٥)

أحد المواضيع البارزة في أجزاء الرحلة من سفري الخروج والعدد هو تقديم الطعام والماء لشعب غير قانع بترتيبات الله (خر ١٥: ٢٢- الخ، عد ٢٠). كذلك من الأمور الواضحة أن سجل الرحلتين من البحر الأحمر إلى

سيناء، ومن سيناء إلى قادش، في تماثل الأحداث. ففي كليهما يروي عن التذمر (خر ١٥: ٢٣- ٢٦ عد ١١: ١-٣) وفي كليهما تقديم المن والسلوى (خر ١٦ عد ١١: ٤-٣٥) وكلا السفرين يؤرخان في الشهر الثاني من السنة العبرية موعد وصول السلوى (خر ١٦: ١، عد ١١: ١١) وهو موعد هجرة السلوى عبر شبه جزيرة سيناء.

ع٤-٦- في برية سين كان وجود الطعام هو ما حفز على التذمر (خر ١٦: ٣) أما في قبروت هتأوة، فقد كان عدم تنوع الطعام. "فعاد بنو إسرائيل أيضاً وبكوا" وكان ذلك بغواية من "اللفيف" (ع٤) والكلمة ترد هنا فقط وربما تعني غير الإسرائيليين الذين انضموا إلى إسرائيل وقت الخروج من مصر (قا خر ١٢: ٣٨، لا ٢٤: ١٠). لمدة سنة كاملة كان طعامهم المن الذي ظهر أولاً قبل وصولهم إلى جبل سيناء -المن الموصوف في مز ٧٨: ٢٤-٢٥ (قا خر ١٦: ٤) بأنه "بُر السماء" وبأنه "خبز الملائكة"- هذا المن قد صار رتيباً مملاً، واشتهوا الخضروات الطازجة والسمك واللحم التي كانوا يأكلونها في مصر (ع٥-٦). عبَّر الشعب عن معارضتهم لمقاصد الله، بأن يستقروا في كنعان بهذه المظاهر المرضية مرض الحنين إلى الوطن (مصر) (قا ١١: ١٨ و٢٠، ١٤: ٢- الخ، ٢٠: ٥، خر ١٤: ١١و١٢، ١٦: ٣، ١٧: ٣).

ع٧-٩ ويوصف المن بأنه أشبه ببزر "الكزبرة" أو "المقل"[١]. يرد في خر ١٦: ١٤ و٣١ أنه أشبه بقشور أشبه بالجليد أبيض اللون طعمه مثل العسل. وحاول رحالة في وقتنا الحاضر في جبل سيناء أن يثبتوا مماثلة المن الكتابي لمواد مازالت حتى يومنا هذا توجد هناك. فقد لاحظوا أن أشجار الطرفاء وكذلك بعض الحشرات تنزّ كريات سكرية. كذلك بعض أنواع حزاز الصخر ذات مذاق حلو. ولكن ولا واحد من أصناف "المنا" العصرية يصلح تماماً ليقال عنه إنه هو المن الكتابي. بل وحتى لو فرضنا جدلا أن المقصود نتاج طبيعي هو ما حدث وقتها، فما زلنا ملزمين بالاعتراف بأن كميات كبيرة ومستمرة بانتظام مقدمة لإسرائيل لابد أنها معجزية. وتشير القصة الكتابية إلى أصل المن الإلهي حيث أنه مثل سحابة الحضور الإلهي نزل على المحلة (يبِديد =ينزل) (١١: ٩، ٢٥ قا خر ١٦: ٤، يو ٦: ١-٥٨).

ع١٠- ١٥ ومرة أخرى أعود فأقول إن القارىء العصري ربما يجرب بأن يتضامن مع الإسرائيليين في شكواهم. ولكن الله لم يلتمس لهم عذراً ولا موسى. "حمى غضب الرب جداً" و "ساء ذلك في عيني موسى" (ع١٠). فقدم صلاة طويلة غاضبة[٢] نفث فيها مفشلاته أمام الله. وفيها شبه إسرائيل بطفل صغير رعايته المستمرة أمر عسير على موسى. لذلك فضل الموت على تكليفه وحده بالعناية بهم. (ع١١-١٥ قا خر٣٣: ١٥، رو ٩: ٣).

ع١٦- ٢٣- اشتكى موسى من مشقة إعالة الشعب عامة، وبصفة خاصة خلقهم له مشكلة بطلب اللحم وقد تعامل جواب الله (ع١٦- ٢٠) مع كلا الأمرين. أما بالنسبة للأول فبتجهيز سبعين شيخاً بروح موسى لكي يشتركوا معه في حمل هذا العبء. وبما أن واجباته الإدارية سبق أن اشترك معه فيها آخرون (خر ١٨: ١٣- الخ)

---

(١) هو ناتج راتنجي أصفر فاتح شفاف.

(٢) جاءت الصلاة في هيئة (بالستروفية) Palistrophie متوازنة واضحة في اللغة العبرية أكثر منها في أي ترجمة. ترتيب مسارها هكذا (أ) "أسأت" (ب) "لم أجد نعمة" (جـ) ثقل الشعب (ع١١) (د) جميع هذا الشعب (هـ) احملهم إلى الأرض. من أين أجد لحماً (ع١٢-١٣). (د) كل هذا الشعب (جـ) أحمل جميع هذا الشعب (ع١٤) (ب) "إن وجدت نعمة" (أ) فلا أرى بليتي (ع١٥).
إن الوحدة البنائية في هذه الصلاة، والتي تربط طلبة الشعب طعاماً باستغاثة موسى تجعلنا نرفض الادعاء بأن (١١: ٤-٣٥) عبارة عن قصتين إحداهما موضوعها السلوى، والثانية هي إعداد الشيوخ السبعين لمعونة موسى وأن هذين القصتين قد أضيفا في بعض في قصة واحدة. لأن وحدة هذه الصلاة البنائية حال كونها تحوى الموضوعين ترد على ذلك.

فإن هؤلاء الشيوخ لابد أنه قصد بهم أن يقدموا له دعماً روحياً (قا خر ٢٤: ٩). كذلك أيضاً بفيض وافر من اللحم لجمهور من الناس عدده ٦٠٠٠٠٠[1]- فيض بركة، قصير وفي نفس الوقت دينونة. وقد أجاب الله على تشكك موسى بالتحدي الإلهي، فلينتظر ليرى: "هل تقصر يد الرب؟" (ع ٢٣ قا إش ٥٠: ٢، ٥٩: ١).

ع٢٤-٣٣- وإتماماً للوعد الإلهي المزدوج، حل روح الرب على السبعين شيخاً (ع ٢٥ و٢٩). ثم خرجت "ريح من قبل الرب" (ع٣١) (رُوَح العبرية تعني كلا المعنيين روح، وريح) فساقت سرباً من السلوى لأجل الشعب ليأكلوا. وهكذا تنبِّر القصة من البداية إلى النهاية على ارتباط طلبة اللحم المشهورة، وصلاة موسى من أجل دعم روحي. على أن الطلبتين انتجتا نتيجتين مختلفتين اختلافاً شاسعاً. فقد أُعطي الروح في داخل فناء الخيمة حوالي المسكن في المنطقة النظيفة المقدسة، وأما السلوى فقد سقطت خارج المحلة، في المنطقة المرتبطة بالنجاسة والموت. أي أن الروح قرَّب الناس من الله، أما السلوى فقد أبعدتهم عنه. وبناء على ذلك "حمى غضب الرب.. وضرب الرب الشعب" (ع٣٣).

ع٢٦-٣٠ - يبين هذا الفصل أن التنبؤ إحدى علامات حلول روح الله. كذلك توجد فصول أخرى تبين ذلك (١صم ١٠: ٦-١٣، ١٩: ٢٠-٢٤، يؤ ٢: ٢٨، أع ٢: ٤، ١كو ١٢: ١٠) وربما كان هنا مظهر التنبؤ، وكذلك الحال مع شاول النطق بكلمات غير مفهومة مدهشة، والتي يقول العهد الجديد عنها إنها التكلم بألسنة. ولا شك لم تكن مثل أقوال الأنبياء الملهمين في العهد القديم والذين كانت أقوالهم مفهومة. ولا كانت مثل أقوال الأنبياء الذين لم تذكر أسماؤهم في الكنيسة الباكرة (١مل ١٨: ٢٩، أع ٢١: ١٠-١١، ١كو ١٤). ولم يذكر لماذا لم ينضم ألداد وميداد مع بقية السبعين في فناء الخيمة. ولكن عن طريق التنبؤ الذي صدر منهما في المحلة، عرفُت هذه الظاهرة على اتساع أكبر مما جعل موسى يستحسنها علناً (قا ١كو ١٤: ٥).

ع٣١- ٣٥- السلوى طيور صغيرة من عائلة الحجل أو الدراج. وهي تهاجر إلى الشمال في الربيع قادمة من شبه الجزيرة العربية ومن أفريقيا (من منتصف مارس وتعود في الخريف من أغسطس إلى أكتوبر). وتتخذ طريقها فوق مصر وسيناء وفلسطين ومنذ سنين في قرننا العشرين هذا، اعتاد العرب الساكنون حول العريش أن يصطادوا بالشباك بين مليون ومليونين من السلوى مما طار منها على ارتفاع منخفض أثناء هجرة الخريف. كانت السلوى "نحو ذراعين فوق وجه الأرض" (أي ٣ أقدام أو ٩٠ سم) وكان ذلك الارتفاع هو ارتفاع أكوام السلوى على وجه الأرض وليس ارتفاع طيرانها المنخفض. وهذا مستفاد من الكلمة العبرية (نَطَش =ألقى، أو رمي بها وقد ترجمت ترك في ١صم ١٧: ٢٠ و٢٢). كذلك من الصعب أن نتصور أن إنساناً قادر على اصطياد "عشرة جوامر" من الطيور (ربما ٢٢٠٠ لتر)، ولكنه بإمكانه أن يجمع ذلك العدد إذا كان ملقى على الأرض. وبعد صيد السلوى "سطَّحوها" أي بسطوها لتجف، كطريقة لحفظها. ولا يمكن تحديد موقع قبروت هتأوة (قبور الشهوة) ولا حضيروت (حظائر، أو قرى). (ع ٣٤ و٣٥).

ذُكر المن والسلوى في أماكن أخرى من العهد القديم (تث ٨: ٣، مز ٧٨: ٢٣- ٣١، نح ٩: ٢٠). ثم في العهد

---

(١) بخصوص عدد الرجال انظر المذكرة الإيضاحية بخصوص الأعداد الكبيرة صـ ٤٨

الجديد أيضاً حيث يرى يسوع، على ما يبدو، نفسه يعيد حياة اختبار إسرائيل في البرية، وحينما طلب من المجرِّب أن يحول الحجارة إلى خبز اقتبس تث ٨:٣ "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان بل بكل كلمة تخرج من فم الله (تث ٨: ٤) وواضح أن مناسبة القول في التثنية كان المن. كذلك عند إطعام الخمسة آلاف والأربعة آلاف (مت ١٤: ١٣- الخ، ١٥: ٣٢- الخ ونظائرها) يشير إلى ما أعده الله لإسرائيل. ويذكر عطية المن بوضوح في يو ٦: ٢٥- الخ، حيث يقول يسوع إنه هو "الخبز الذي نزل من السماء". ويجب على المؤمنين به أن يأكلوا جسده لكي تكون لهم الحياة الأبدية ويحذر بولس كنيسة كورنثوس لكي تذكر دينونة إسرائيل في البرية لئلاً تقع عليهم مثيلتها (١كو ١٠:١- ١١: ٣٢).

٣- تمرد مريم وهرون ضد موسى (١٢: ١-١٦)

توجد عدة مشابهات، في الصيغة والمحتويات، بين قصة تحدي مريم وهرون لسلطان موسى السامي، وبين القصتين السابقتين[(١)]. ومع أن احتجاجهما ضد موسى يبدو أقل خطورة من عدم الرضى الذي شمل كل الشعب، والمذكور في الأصحاح السابق، لكنه في الحقيقة جارح وجوهري، وليس مجرد غيرة أسرية طفيفة، فإن هرون أخا موسى كان أيضاً رئيس الكهنة، أي أنه قائد ديني عظيم، وأقدس رجل في إسرائيل. وأيضاً كانت مريم أخته نبية، وهكذا فهي رئيسة المملوءات بالروح (خر ١٥: ٢٠ و٢١) إذاً فهنا تحالف من الكاهن والنبي، القدوتان في عرف الديانة الإسرائيلية، وهذا التحالف يتحدى مركز موسى، كالوسيط الوحيد بين الله وإسرائيل. لذلك جاء رد اعتباره فورياً وحاسماً ومؤثراً. وفي الحقيقة فإن وصف موقعه ووظيفته رمز واضح لموقع ووظيفة ربنا في العهد الجديد.

ع١-٢- هذا تذمر آخر ذو موضوع مزدوج فهو ضد أمور موسى الشخصية، وكذلك ضد سلطته الروحية (قا ١١: ٤-٣٤). فها شكاية مريم وهرون أولاً ضد زوجة موسى الكوشية، قبل طرق الموضوع الحقيقي للشكاية وهو: "هل كلم الرب موسى وحده؟" أما عن المرأة الكوشية فلا نعلم أي شيء إلا ما جاء في هذا العدد. وربما تكون هي ذاتها صفورة والتي يغلب أنها تسمى "المديانية" (خر ٢: ١٦-الخ). وفعلاً يقترح حب ٣:٧ وكذلك بعض النصوص الأشورية أن مديان هو ذاته كوشان. ولكن حيث أن كوش معروف أنها تشير إلى الحبشة (مثلاً تك ١٠: ٦) كذا فيفتكر معظم المفسرين أن هذه المرأة كانت امرأة موسى الثانية. وأنها جاءت من أثيوبيا. ولا يوضِّح النص سبب اعتراض مريم وهرون على هذه المرأة، لأن اعتراضاتهم عليها هي مثار الغبار نحو تحدي سلطان موسى الروحي. ولكن ربط زواج موسى مع علاقته بإسرائيل ليس أمراً تعسفياً كما يبدو. فالمفهوم أن الزواج رمز عهد الله مع إسرائيل. وموسى باعتباره ممثلاً لله، فلذلك يجب أن علاقته بزوجته تظهر علاقة الله بإسرائيل. ولكننا نشك أن مريم وهرون اعترضا على موسى على هذا الأساس.

يدعي كلا من مريم وهرون أن الرب يتكلم معهما بذات الطريقة الودية التي يتكلم بها مع موسى. والمقصود المناقشات الودية الدائرة بين الله وعبيده. و جدير بالذكر أن الاعتراض على سلطان موسى الفريد، يأتي بعد الحديث عن مشاركة السبعين شيخاً لروح موسى -الأمر الذي يمكن أن يفسَّر على أنه موسى هو الأول بين

(١) "تكلمت.. على" (ع١ قا ١١: ١ و٤-٦)، "سمع الرب" (ع٢ قا ١١: ١و١٠)، غضب الرب (ع٩ قا ١١: ١و١٠و٣٣)، الدينونة (ع١٠ قا ١١:١و٣٣)، طلب الرحمة (ع١١ قا ١١:٢)، شفاعة موسى (ع١٣ قا ١١: ٢)، الارتحال (ع١٦ قا ١١:٣٥).

المتساوين. ومع ذلك فذات الألفاظ التي استخدموها في تحديهم تبين أنهم يلاحظون أن هناك فرقاً بين سلطانهما وسلطانه. وتؤيد هذا كلمات الله في ع٦-٨، والدينونة التي حلت على مريم في ع١٠، وعجز هرون عن إسعافها (ع١١-١٢) وشفاؤها عن طريق شفاعة موسى (ع١٣- ١٥).

ع٣-٨- عندما تذمر الشعب على الله قبلاً، لأنه ليس لديهم طعام أو ماء، رفع موسى تذمرهم إلى الله (١١: ٤- الخ، خر ١٧:٢-٤) وأما في هذه المرة فإن منزلته هو، هي موضوع الاعتراض. فسكت، لأن "الرجل موسى كان حليماً جداً أكثر من جميع الناس الذين على وجه الأرض"(ع٣) وأصل الكلمة "حليماً"، في العبرية استعلمت في أي مكان آخر في الشعر فقط،وهي أحياناً تشير إلى الفقراء فقراً مدقعاً، أو إلى المعرضين للاستغلال (عا ٢: ٧ إش ١١: ٤) أي إلى الذين يشكون أمرهم إلى الله المغيث، لأنهم لا حول لهم ولا قوة. ولكن كثيراً ماقُصد بها حالة ذهنية اتصف بها المساكين أكثر من الأغنياء: حالة التواضع والالتجاء إلى الله. وتؤكد المزامير مراراً وتكراراً خلاص الله لهم "الرب يرفع الودعاء" (مز ١٤٧: ٦) "يجمل الودعاء بالخلاص" (١٤٩: ٤)، قا (مز ٢٢: ٢٦، ٢٥:٩، ٣٧: ١١، ٧٦:٩، مت ٥: ٥، ١بط ٥: ٦)

قلما يرد اعتبار "ذليل" بصورة علنية ورائعة مثل رد اعتبار موسى. فقد طلب الرب من موسى وهرون ومريم أن يخرجا إلى خيمة الاجتماع. وظهر الله في عمود السحاب وفي حديثه معهم هناك أعلن في مقولة شعرية من أحد عشر شطراً أن موسى منقطع النظير بين المقدسين.

في إعلان الرب الشعري خلقت الشطرتان الثانية والثالثة مشكلة ترجمة. ولأن صورتها النحوية حيرت المفسرين، فلذلك لجأوا إلى التصرف، ولكن هذا غير ضروري[1]. فإن ترجمتها عندنا: "إن كان منكم نبي للرب فبالرؤيا استعلن له" (ع٦) سليمة ودقيقة ومفادها أن النبي العادي يجب أن يقنع بتلقى كلمة الرب عن طريق الأحلام والرؤى وفي ألغاز. وأما موسى فمن طبقة أخرى. فهو عبد الله المؤتمن على رعاية كل بيته: أي على إسرائيل. وككل الذين في موقعه، له اتصال مباشر بمالك البيت (تك ٢٤: ٢، ٤٠: ٢٠). فهو يتكلم مع الله مباشرة "فماً إلى فم". ولذلك فهو يستطيع أن يوضح مشيئة الله لإسرائيل بسلطان مطلق. إن غيره من رجال العهد القديم مثل إبراهيم ويشوع وداود وإيليا (تك ٢٤:٤٦، يش ٢٩:٢٤، ٢صم ٥:٧، ٢مل ١٠:١٠)، دعوا عبيد الله، ولكن موسى وحده وُصف بأنه "أمين في كل بيتي". ثم إنه "شبه (تِمُنَا= شكل، هيئة) الرب يعاين" (ع٨) هذا لا يعني أنه رأى الله مباشرة وغير محجوب. فهذا هو الامتياز الذي طلبه موسى عندما طلب أن يرى مجد الله (أي "وجهه") وقد أُعطي أن يرى "خلف" الله (خر ١٨:٣٣-٢٣). أما الكلمة صورة أو شبه، فهي اللفظ الدال على الهيئة المنظورة، هيئةالكائنات الأرضية أو السماوية (خر ٤:٢٠) رأى أيوب هيئة كائن ما، ولكنه لم يستطع أن يحدد الشخص منها (أي ٤: ١٦). وهكذا، فمع أن موسى تمتع بعلاقة أو ثق مع الله مما تمتع، أي نبي عادي، فقد رأى فقط دلالة الله وليس كيان الله ذاته.

(١) نشأت المشكلة من أن (نبيئكُمْ يهْوَه = حرفياً نبيكم يهوه).

ع٩–١٠– وقد استحق ذنبهما دينونة تمت فوراً. فإنها من أجل كلامها الدنس خرجت للوقت "برصاء" (قا ٢مل ٢٧:٥، ٢أي ٢٦: ١٩) ولكن أعُفي هرون من العقاب، وربما لأن دوره كرئيس كهنة لازم من أجل إنجاز المقاصد الإلهية. أما ما حل بمريم وهو "البرص" رغم أن الكلمة هي الترجمة التقليدية للكلمة العبرية، فهي غير دقيقة. ذلك أن البرص الحقيقي (مرض هانسن) لم يصل إلى الشرق الأوسط حتى زمان العهد الجديد على الأكثر. كذلك لا يختفي البرص الحقيقي تلقائياً كما تفيد الحالات المذكورة في لا ص ١٣، ١٤، بإمكانية ذلك. فإن البرص في المفهوم الكتابي هو مرض جلدي، يحدث برقشة في الجلد وقشوراً، مثل القوباء الصدفية، أو الإكزيما الشديدة. وربما جاء تشبيهه بالثلج[1] ومع ذلك أيضاً بالوليد المولود لتوه من مظهر القشور المتقشرة المتطايرة المتسببة عن هذا المرض.

ع١١–١٦– لا يصف (لا ص١٣–١٤) أي علاج "للبُرص"، بل يبين ما يجب عليهم من طقوس وجب أداؤها عند شفائهم، لكي يمكن تقبلهم ليعودوا إلى المحلة ويمارسوا حياتهم. وتستمر هذه الطقوس مدة سبعة أيام. وكدليل نهائي على العلاقة الخاصة مع الله التي يتميز بها موسى، استجيبت صلاته من أجل شفاء أخته فوراً، مع تحفظ إلهي بأنها يجب أن تعزل خارج المحلة سبعة أيام مثل البرص الآخرين الذين بعد شفائهم يجوزون في طقوس تطهيرهم العادية. وبذا يعتبر الرب إهانتها لسلطان موسى الروحي فظاظةً تستوجب بصق أبيها في وجهها (قا تث ٢٥: ٩). وكحاشية بها يدلل الكاتب على أهميتها ومكانتها العظيمة في الأمة، ذكر أن كل الشعب لم يرتحل انتظاراً لها (ع ١٥ قا خر ٢: ٤–الخ، ١٥: ٢٠–٢١، مى ٦:٤).

ويبين العهد الجديد كثيراً من المشابهات بين موسى وسيط العهد القديم، وبين يسوع وسيط العهد الجديد: فيسوع نبي مثل موسى (أع ٣٧:٧)، ومثله يسوع وديع ومتواضع القلب (مت ٢٩:١١) ولقد ظل صامتاً أمام الشاكين ضده (١بط ٢٣:٢–الخ). ولكن حال كون موسى مجرد خادم في بيت الله، كان ربنا ابناً على بيته (عب ٣: ١–٦)، وكون موسى رأى شبه الله، وسمع كلماته، وأما يسوع فكان الكلمة وفي صورة الله (يو ١٤:١–١٨، في ٦:٢).

(١) نقرا في ع١٠ "كالثلج" وليس "بيضاء كالثلج" المفسر.

٣-أربعون سنة عند قادش

١:١٣-٢٢:١٩

بحسب عدد ٤:٣٤، يش ٣:١٥، تقع قادش برنيع على الحدود الجنوبية لكنعان. إذاً فهذه الأصحاحات، تروي كيف أن إسرائيل وصل فعلاً إلى هدفه ثم حاد عنه. وتحتوي هذه الأصحاحات أحداثاً عند قادش لها مغزاها البعيد وتنبِّر على روايات الأحداث، والشرائع وفيها تظهر المشابهة بين فترات الإعلان في سيناء، وبينها في عربات موآب[١].

(أ) تمرد الجواسيس (ص ١٣- ١٤)

مأساة! إذ كان المفروض أن تُروى هذه الأصحاحات كيف توِّجت أحداث الخروج والبرية الرائعة بخاتمة منتصرة. فقد بقى شعب إسرائيل أحياء بعد الرحلة الشاقة من جبل سيناء إلى قادش، وقد اخترقوا واحداً من أخصب الواحات في شبه جزيرة سيناء، ليجدوا أنفسهم على حدود أرض الموعد. وطاعةً لتعليمات الله أرسل موسى جواسيس ليروا الأرض وأحوالها، فعادوا يحملون عنقوداً من عنب الأرض دليلاً حياً على أن الأرض كما قال الله تفيض لبناً وعسلاً.

ولكن هذا بدلاً من أن يتشجع إسرائيل ليسعى نحو ميراثه: فقد أحبط الجواسيس همة إسرائيل بقولهم إن غزو الأرض أمر عسير. وأن في المحاولة لذلك خطر الموت. فقرر الشعب في يأسه الرجوع إلى مصر. فقال الله بإماتتهم من أجل عدم إيمانهم. لكن استجابة لشفاعة موسى خفَّف دينونته. فمات الجواسيس غير المؤمنين غير الأمناء فوراً، أما الشعب فحُكم عليه أن يتيه في البرية مدة ٤٠ سنة حتى ينتهي الجيل الأكبر، إذ حُرِّم عليهم دخول كنعان، أما أولادهم فسيدخلونها. أما الشعب فكما رفض أن يؤمن بانتصار الله على الكنعانيين، فقد رفضوا أيضاً دينونته. وتنتهي القصة بمحاولة فهم لغزو الأرض دون معونة إلهية، فطاردهم العدو إلى حرمة.

يعتبر تمرد الجواسيس أكثر من مجرد مثل على أعمال تمرد إسرائيل في البرية، فإنه تسبب في تدهور خطة الأمة، وتأجيل إتمام مواعيد الله للآباء. وهو يمثل نقطة تحول تاريخية. وقطعت هنا كل علاقة مع مصر. فأولئك الذين تاقوا إلى ترف العبودية في مصر ماتوا في الصحراء. وأولادهم الذين طاردهم اختبار آبائهم في البرية هم الذين دخلوا أرض الموعد.

ويعكس الأسلوب القصصي في هذه الأصحاحات مغزى الأحداث التي يرويها بإسهاب، فيه تخلى سفر العدد عن أسلوبه المتميز بالاختصار الشديد، وفيه يتحدث المتحدثون بحماس وفهم، في الموضوع المطروح للحديث، وفيه الإسهاب والتصوير الحيوي والعنف المتعمد الذي يشكل الموضوع الرئيسي في القصة. ومرة أخرى تأتي أُلفة موسى وتأثيره على الله إلى دائرة التركيز (قا ص١٢) فيظهر بذلك أن الأمر ليس مجرد نزاع عن غزو سياسي، ولكن ذلك لب العهد، موعد كنعان ذاتها هو موضوع البحث، إذ الموضوع في جوهره روحي: هل يؤمن شعبه

(١) انظر المقدمة (٢) بناء السفر صـ ١٤ في الحقيقة واضح أن ص ١٣-١٤ فقط متعلقة بقادش (٢٦:١٣) أما (٢٥:١٤، ١:٢٠) فربما يُفهم منها ضمناً أنها حدثت في أماكن أخرى. ومع هذا فإن ترتيب هذه المحتويات تبين إيجاد مماثلة متعمدة بين الأحداث والشرائع في ص ١٣-١٩، ومثيلاتها المتعلقة بسيناء (خر ١٩- عد ١٠) والمتعلقة بمواب (عد ص ٢٢-٣٦).

بكلامه؟ وقد كُتب هذا لإنذارنا نحن الذين انتهت إلينا أواخر الدهور، حتى لا نجرِّب الرب.

١٣: ١-١٦- تم اختبار اثنى عشر من قادة الأسباط، لكي يذهبوا "من برية فاران" (ع٣ قا ١٠: ١١-٣٦) "ليتجسسوا أرض كنعان" (ع٢) ويرد توصيف عملهم واضحاً في ع١٧-٢٠، ومما طُلب منهم أن يأتوا بتقرير عن نوعية الأرض، وحالة سكانها المعنوية (قا يش ٢، قض ١٨). ومن تث ١: ٢٢، يظهر أن غرض إرسالهم كان من أجل تقوية إيمان إسرائيل، وليس للإتيان بمعلومات للخطط. أما قائمة أسماء القادة الواردة في (ع٤-١٥) فتختلف اختلافاً كلياً عن أسماء القادة الواردة في أي مكان آخر في سفر العدد (ص ١-٢، ٧) وربما يرجع ذلك إلى مناسبات مثل تكريس المذبح، حيث كان ممثل كل سبط هو أعلى رؤساء القادة، بينما من أجل عمل يحتاج إلى القوة كعمل التجسس، فالمطلوب قادة أحدث سناً. كذلك يأتي هنا ترتيب للأسباط يختلف عنه في الأماكن الأخرى وبلا سبب ظاهر. وفي هذه القائمة يجيء يشوع باسم هوشع (ع٨ قا تث ٣٢:٤٤) ومعناه، "(الله) خلاصي" أو (الله "يخلص" وتعليل ذلك في ع١٦ أن موسى فيما بعد غيَّر اسمه إلى يشوع، ويعني "الرب خلاصي"، أو "الرب يخلص". ولا يرد بوضوح أنه في هذه المناسبة حدث تغيير الاسم. وفي الحقيقة ورود اسمه في القائمة باسم هوشع يدل على أن التغيير حدث متأخراً، ويؤيد أقدمية هذه القائمة[1]. أن الفصول المكتوبة في وقت مبكر تستخدم الاسم يشوع، لأنها كانت تتطلع إلى وقت الاسم (مثلاً خر ٢٤:١٣). وهناك أيضاً تغييرات أسماء هامة بما فيها إبراهيم (تك ١٧: ٥) وسارة (تك ١٧:١٥) ويعقوب (تك ١٥:١) وتترجم الترجمة اليونانية للعهد القديم يشوع بالاسم يسوع.

ع١٧-٢٠- هذه الأعداد تحدد مهمة الجواسيس بغاية الدقة. فإن عليهم أن "يتجسسوا أرض كنعان" بدءاً من "الجنوب" ساعين إلى الشمال طالعين "الجبل" (ع١٧) وفي ٣٤: ١-١٢ (انظر الخريطة ص١٦٣) بيان لحدود كنعان بصورة أقرب إلى ما كان يومئذ. أما "الجنوب" وهو المنطقة الجافة، فمناسب للزراعة التي تسير شمالاً بدءاً من بير سبع (قا تك ٢٠: ١، ٢٤: ٦٢، عد ٢١: ١) "والجبل" سلسلة الجبال شمالاً عبر حدود سبط يهوذا وأفرايم وإلى الجليل (قا يش ٢٠: ٧).

وقد قيل للجواسيس بأن يلاحظوا أثناء سيرهم طبيعة الأرض، وبصورة خاصة قوة سكانها، وهل مدنها محصَّنة أم لا، وأن يحضروا معهم بعض ثمارها (ع١٨- ٢٠). وحين أُرسلوا كانت "أيام باكورات العنب" (ع٢٠) وذلك في أواخر يوليو، أي بعد مغادرتهم سيناء بشهرين (١٠: ١١). وحيث أن تث ١: ٢ يبين أن الرحلة من حوريب إلى قادش برنيع لا تستغرق إلا ١١ يوماً، فإن هذا يعني سيراً متقدماً بلا توقف، قامت به الجماعة الصغيرة. أما إسرائيل فقد كانت جمهوراً كبيراً، وقد سببت تعطيلات كثيرة في رحلتهم (قا ١١: ٢٠، ١٢:١٥).

---

(١) بحسب خر ٣:٦، أعلن لأول مرة الاسم الإلهي "يهوه" = الرب، وذلك لموسى عند العليقة المحترقة، لذلك يمكن أن نخمِّن أن هوشع كان اسمه منذ ميلاده. وأنه أخيراً تغير إلى يشوع في ضوء الإعلان الجديد، وكعلامة لهويته بالنسبة لعلاقته بموسى في العمل.

ع٢١-٢٦- توضح هذه الأعداد كيف نفَّذ الجواسيس تعليمات موسى الواردة في ع١٧-٢٠، وبكل دقة. فقد اجتازوا أرض كنعان من جنوبها إلى شمالها: ذلك أن "برية صين"[١] تقع في الحدود الجنوبية شمال شرقي قادش (قا ٢٠:١، يش ١٥: ١)، "ورحوب، في مدخل حماة" تقع في الحدود الشمالية[٢]. (عد ٣٤: ٨). أي أنهم قطعوا مسيرة ٢٥٠ ميلاً في كل اتجاه. وبذا تكون الأربعون يوماً التي أمضوها في عمليتهم (ع٢٥) تقديراً واقعياً للزمن الذي استغرقته الرحلة.

وكان موسى قد أوصاهم أن يصعدوا إلى الجنوب ويطلعوا إلى الجبل (ع١٧) وقد فعلوا: فحبرون هي أكبر مدينة في جبال يهوذا (ع٢٢) ويذكر الكتاب بالاسم بعض سكانها (ع٢٢ قا ع١٩، يش ١٥: ١٤، قض ١: ١٠) ويضيف أنهم "بنو عناق". ومع أن عناق يحتمل أن يكون اسم عشيرة، على أن الكلمة العبرية "عَنَاق" معناها رقبة (عُنُق)، وقد اشتهرت هذه الجماعة بطول قامتها (قا ع٣٣). كذلك اكتشفوا أن حبرون بُنيت "قبل صوعن مصر بسبع سنين". وصوعن هي تانيس الواقعة في دلتا النيل بجوار أرض جاسان (قا مز ٧٨: ١٢ و٤٣). فإن كان الهسكوس ملوك مصر هم بناة تانيس (حوالي سنة ١٧٠٠ ق.م) فيمكن أن نخمِّن أن حبرون أيضاً بُنيت في هذا الوقت[٣].

على أي حال يُفهم ضمناً من هذا أن حبرون كانت مدينة كبيرة حصينة (قا ع ١٩) وفي نهاية المطاف عادوا ومعهم عينة من ثمار الأرض من عنب ورمان وتين حملوها "بالدقرانة". "أما الدقرانة" (الكلمة العبرية «مُوط») رغم أنها عادة تترجم "عصا"، فيمكن أن يُقصد بها وبصورة أنسب «إطار» كالذي يحمل به معدات خيمة الاجتماع في ٤: ١٠ و١٢ . وقد جاء العنب من واد يسمى "أشكول" ومعناه "عنقود"، وموقعه غير محقق التحديد، ولكن يقال إنه بقرب حبرون، التي مازالت مركزاً لزراعة الكروم. أما اسمه عنقود فبحسب ع٢٤ يظهر أن الجواسيس هم الذين أسموه كذلك، وهذا لا يناقض ع٢٣ الذي يبدو منه وجود الاسم قبلاً (إن أحد حلفاء إبراهيم (تك ١٤: ١٣ و٢٤) كان اسمه أشكول، وقد عاش بجوار حبرون) فالأغلب أن الجواسيس في ع٢٤ قدموا تفسيراً جديداً للاسم القديم.

وجدير بالملاحظة أن القصة تركز انتباهاً وافراً على حبرون: ذلك أنه بجوار حبرون، كان وعد الله الأول لإبراهيم بأن يرث الأرض (تك ١٣: ١٤-١٨) ومن هذه المنطقة بدأ حربه التي فيها هزم الملوك (تك ١٤: ١٣- الخ). وفي حبرون المكان الوحيد الذي امتلكه، واشترى قبراً فيه دفن زوجته وحيث دُفن آباء آخرون (تك ص٢٣، ٢٥: ٩، ٣٥: ٢٧-٢٩، ٥٠: ١٣). فقد كان الراوي يعلم هذه الأمور، ويفترض أن الجواسيس، وكذلك القراء يعلمون. ومهم جداً أن تكون هذه الأمور في بالنا أثناء سير القصة.

---

(١) انظر الخريطة ١٦٩

(٢) انظر تفسير ٣٤: ٨ والمناقشة المصاحبة للخريطة ص١٦٩

(٣) يرى بمسون في "مراجعة تاريخ الخروج والغزو" ص ٢٠٢ أن ذلك يشير إلى إعادة بنائهما في ق ١١ ق.م. حيث أن حبرون خربت قرب منتصف العصر البرونزي ولم تبن إلا في العصر الحديدي.

بعد السرد الموضوعي الهادئ الذي قدمه الجواسيس في الفقرة السابقة عما اكتشفوه في كنعان. قدم الأغلبية لموسى في تقريرهم المدوَّن في هذه الأعداد في تعبيرات حماسية تنقل إليه الانطباع الذي به تأثروا. وكان ذلك في حضور "كل الجماعة" أي قادة الأمة (ع٢٦ قا ع٣٠). وقد بيَّن الجواسيس موقفهم من أول كلمة تفوهوا بها، فقد سموا كنعان "الأرض التي أرسلتنا إليها" بدلاً من استعمال التعبير المعتاد لوصف الأرض وهو "التي حلف الرب أن يعطيها لنا" أو التعبيرات الشبيهة (قا ١٣:٢، ١٤:١٦ و٢٣و٣٠و٤٠، ١٥:٢ الخ). وكلهما تكلموا عن الأرض تجنَّبوا هذه التعبيرات (قا ١٣: ٣٢). بالرغم من أنهم بدأوا بدءاً إيجابياً بقولهم إن الأرض "تفيض لبناً وعسلاً" (ع٢٧)، وأروهم الثمر الذي أحضروه.

ولكن بعد تلك البداية أتوا بتعبير مخالف "غير أن" (في العبرية "إفس كِي) قا قض ٤:٩، ٢صم ١٢:١٤، عا ٩:٨) وبهذا التعبير وجهوا الأنظار إلى العراقيل في سبيل الانتصار: "الشعب الساكن في الأرض معتز" (ع٢٨ قا ع١٨) "والمدن حصينة عظيمة جداً". (ع٢٨، ع١٩) ثم يسردون، بعض سكان الأرض "بني عناق" (ع٢٨ قا ع٢٢). عاش العمالقة، وهم قوم بدو في الحدود الجنوبية لكنعان، وفي شبه جزيرة سيناء (قا خر ١٧: ٨- الخ، عد ١٤: ٤٥، ١صم ص١٥) وعاش الحثيون في منطقة حبرون (تك ٢٣) واليبوسيون في أورشليم (يش ١٥: ٦٣) ٢صم ٥:٦- الخ) والأموريون، في الجبال. أما الكنعانيون ذاتهم فعاشوا على طول ساحل البحر في الوديان. وقد عم اسم الكنعانيين على كل المنطقة. وفي بعض الفصول الكتابية، كان أي قوم من السكان السابقين لإسرائيل يسمى بالكنعانيين (قا ١٤: ٤٥، تك ١٣: ٧).

وقد كان لتقرير الجواسيس تأثير فعال باعتباره يحتوي على معلومات من مصدرها الأصيل عن ساكني الأرض، فأقنعت الشعب باستحالة الغزو، وفي نفس الوقت فهم ارتابوا تماماً في الوعود الإلهية، الوعود التي كانت دائماً ترافقها العبارة، "أرض تفيض لبناً وعسلاً"- الوعود بأن يعطي الرب لهم الأرض وسكانها. ورغم كونها ماثلة أمام أذهانهم هنا (خر ٣: ٨ و١٧، ١٣:٥، ٣٣: ٣، لا ٢٠:٢٤)، فقد أثار الجواسيس الشكوك حولها، إذ رأوا أن وجود هؤلاء الأمم عائق نحو دخولهم الأرض، وليس مؤيداً لمقاصد الله.

ع٣٠-٣٣ – وقد حاول كالب أن يهدِّئ الشعب ويزكي إيمانهم بالمواعيد، قائلاً "إننا نصعد ونمتلكها" (الكلمات العبرية = عَلُو نَعَلِب ويارَشْنُو = صَعُودًا نَصْعَدُ وَنَرِثُ- كلمات مركزية في خر ٣: ٨ و١٧، ٣٣: ٣، لا ٢٠:٢٤) ولكن محاولاته باءت بالفشل بسبب بيانات الجواسيس الآخرين، التي علت عن بيانه، فأثارت سخط الشعب (ع٣١-٣٣). وهذه المرة يصف تقريرهم بأنهم "أشاعوا مذمة الأرض" وهذا لا يعني فقط أنهم وصفوا الأرض بأنها ذميمة، بل يعني أن مذمتهم لها ليست صحيحة. فقد ادعوا أنها "تأكل سكانها" (ع٣٢) أي أنها تعرِّضهم للموت باعتبارها بيئة مؤذية لهم (لا ٢٦: ٣٨، حز ١٣:٣٦) وكوصف مماثل للأرض (قا لا ١٨: ٢٥ و٢٨) ثم عادوا أيضاً إلى وصفهم للعمالقة بني عناق بوصف خيالي مبالغ فيه بأنهم "من الجبابرة" (نِفِيلِيم أي أنصاف الإله الذين سمعوا الأساطير عنهم أنهم عاشوا قبل الطوفان (تك ٦:٤) وعبَّروا عن تأثير ذلك فيهم بالقول "فكنا في أعيننا كالجراد وهكذا كنا في أعينهم" (ع٣٣ قا إش ٤٠:٢٢). بحسب القوانين الشرقية القديمة إن من يشهد شهادة زور يعاقب بما نوى أن يفعل بأخيه (تث ١٩: ١٦-١٩) وقد اتهموا الأرض بقتل البشر، لذلك بإمكانهم أن يتوقعوا عقوبة الموت لهم هم

أنفسهم. وقد تم تطبيق هذا المبدأ عليهم في بقية القصة. فقد لاقوا الموت الفجائي (١٤: ٣٧) والشعب الذي تقبَّل شهادة الزور من الأغلبية ولم يصغ إلى حجج كالب ويشوع- فذلك الشعب أيضاً لاقى نفس المصير. وهكذا في البرية وقع عليهم المصير الذي خشوا أن يلقوه في كنعان (١٤: ٣و٢٩-٣٤).

١٤: ١-٤- هنا يصل التمرد إلى ذروته، بعدما روَّعهم وصف الجواسيس للأرض فانهاروا نهائياً.. ويحتوي النص العبري (في ع١-٢) على كم من الأفعال يعبِّر عن فقدهم السيطرة على انفعالاتهم. وينعكس على تصرفهم فيعتبروا كنعان تفوق كل المآسي التي لاقوها كلها من قبل. وانتقلوا بأفكارهم من مصر إلى البرية إلى كنعان، ثم رجوعاً إلى مصر. وقد تسببت هذه الانفعالات أن أصيبت ذاكرتهم بالبلادة عن المرارة التي لاقوها في مصر. وقد حدث في تمرد سابق أنهم تاقوا إلى مصر (قا ١١: ٥ و١٨و٢٠) ولكنهم في هذه المرة، قرروا فعلاً الرجوع إلى مصر، وبهذا رفضوا كليةً فى برنامج الفداء. إن غاية الكتاب المقدس من خر ص١ إلى وقت إرسال الجواسيس توضح كيف أخرج إسرائيل من مصر، وكيف أنه وصل تقريباً إلى حدود كنعان، وبعدما وصلوا تقريباً إلى غايتهم فرَّطوا في كل شيء. بل وفرَّطوا أيضاً في موسى قائدهم الذي اختاره الله لكي يكون وسيط خلاصهم، فقرروا اختيار آخر: فقال بعضهم لبعض "نقيم رئيساً ونرجع إلى مصر" (ع٤).

ع٥- فلا عجب أن "سقط موسى وهرون على وجهيهما" ليس لكي يتضرعا من أجل حياتهما، بل تعبيراً عن هول ما أتاه الشعب من تجديف دنس. إن السقوط على الوجه في العهد القديم هو أقصى علامات الخشوع الديني في العبادة (تك ٣:١٧، لا ٩: ٢٤) ولكنه في سفر العدد، يظهر توقع الدينونة الرهيبة (قا ١٦: ٤و٢٢و٤٥، ٢٠: ٦) وكان لموسى وهرون إحساس بوجود الله، فسقطا على الأرض رهبةً مما هو مزمع أن يفعل. ولكن مجد الله لم يظهر فوراً (ع١٠) إن القصة تتركنا في ترقب. لأن الشعب سيُعطى فرصة أخيرة للتوبة، تجاوباً مع طلب كالب ويشوع إليهم أن يؤمنوا بالرب. ولكن انبطاح موسى وهرون على وجهيهما إلى الأرض يدل على أن هذه التوسلات، مرفوضة، وأن الشعب سيسقط في البرية (قا ع٢٩-الخ).

ع٦ "مزَّق" يشوع وكالب "ثيابهما"، وهذه علامة تقليدية أعمق للتعبير عن شدة الغم (قا تك ٣٧: ٢٩و ٣٤، لا ١٣:٤٥) وربما يشير ارتباطها التقليدي بالحزن على الموتى إلى الأحداث اللاحقة (قا قض ١١:٣٥) وهذه هي المرة الأولى التي فيها انضم يشوع إلى كالب في تقديم تقرير الأقلية.وصمته وهناك يحدث تأثيراً نفسياً وتحريرياً. ذلك أنه لو كان قد تكلم من قبل في الدفاع عن خطة الغزو، فإن شهادته يمكن أن تُرفض باعتبارها منحازة. فهو مساعد موسى شخصياً، ولذلك يعتبر مرتبطاً ببرنامج موسى في الخروج والغزو. ولكن في قرينة هذا البرنامج، فإن تداخله مناسب جداً هنا. كان الشعب قد عبرَّ عن مخاوفه من أن يصير أطفالهم غنيمةً في حالة دخولهم كنعان، ولذلك فليعيِّنوا رئيساً جديداً يعيدهم إلى مصر. ومع أن تعيين يشوع ليكون خليفة موسى لم يناقش حتى في عدة أصحاحات بعد ذلك، فإن تقدم يشوع في هذه اللحظة دلالة على ما سيحدث مستقبلاً، وسيكون يشوع قائدهم الجديد الذي سيدخل صغارهم لكي يمتلكوا الأرض.

ع٧-٩- يردد حديث يشوع وكالب صدى حديث الجواسيس الآخرين (١٣:٢٧-٢٩، ٣٢-٣٣) فهما لا يعارضان ما رواه زملاؤهما عن السكان، ولكنهما يصران على أن "لا تخافوا من شعب الأرض" (ع٩) قد يشبهون أنصاف

آلهة، ولكن "قد زال عنهم ظلهم" (هذه صورة الوقاية الإلهية مستعارة من طقس الشرق الأوسط الحار مز ٩١، ٥:١٢١) "والرب معنا". إن ميزان القوى قد تغير.

ع١٠- "ولكن قال كل الجماعة أن يُرجما بالحجارة" هذه ليست محاكمة جمهور همجي بلا قانون (قا خر ٤:١٧، ١مل ١٨:١٢) فإن لهذه الجماعة سلطاناً قضائياً، تحكم بالرجم عقاباً للجرائم الدينية الكبرى (مثلاً لا ٢٠: ٢و٢٧، ٢٣:٢٤، عد ٣٦:١٥، تث ١٠:١٣) وعقاباً للخطايا في محيط الأسرة مما يرمز إلى نقض العهد (تث ٢١:٢١، ٢١:٢٢ و٢٤) ربما أن يشوع وكالب قد اتهماهم بالتمرد على الرب (ع٩)، وقد رفضت الجماعة هذه التهمة فحُكم ضدهم حكم شهادة الزور. وفي اللحظة الحاسمة "ظهر مجد الرب في خيمة الاجتماع" (قا خر ١٦: ٧و١٠، ١٦:٢٤-١٧، لا٩:٦و٢٣، عد ١٩:١٦-٤٢، ٦:٢٠، ١مل ١١:٨).

ع١١-١٢- اتهام الله للشعب شبيه باتهام يشوع "يهينني هذا الشعب" (ع١١ قا ٢٣:١٤، ٣٠:١٦، تث ٢٠:٣١) و "لا يصدقونني بجميع الآيات التي عملت في وسطهم. ويقصد بالآيات، الضربات، عبور البحر الأحمر، معجزات تقديم الطعام، وما شاكل ذلك (خر ٣:٧، ١:١٠) ومع أن الكلمات الدالة على الإيمان، وتصديق الله قليلة في العهد القديم، ولكن كل الكُتَّاب يفترضون وجوب الإيمان بالله وبكلمته، وأن هذا أمر أساسي. والإيمان بالله معناه أن تقبل كل ما يقول وأن تسلك بحسبه: أن تصدق كل مواعيده، وتطيع وصاياه. وبالإيمان يُحسب الإنسان باراً أمام الله (تك ٦:١٥). أما عدم الإيمان فيهلكه (قا عد ١٢:٢٠) ففي هذه المناسبة شرع الله بهلاك إسرائيل، والبدء من جديد بموسى ونسله (ع١٢).

ع١٣-٢٥- حدث هنا مثلما حدث عند عبادة العجل الذهبي. حينئذ استمال موسى الله لأن يرق للشعب الذي أخطأ واستحق العقاب على أساس أنه لو أبادهم لقال المصريون بعدم قدرة الله على حفظ عهده للآباء (خر ١٠:٣٢-١٤) وقد تضرع موسى ذات التضرع هنا مشيراً إلى مواعيد الرب التي وعد بها من قبل بأن يغفر لإسرائيل إذا أخطأ (قا خر ٦:٣٤-٩). وكسابق عهد الرب مع موسى فقد سُمع له : "فقال الرب قد صفحت حسب قولك" (ع٢٠) ولا يعني الصفح أن إسرائيل قد نجا من العقاب كله، بل فقط من الإبادة التامة التي يستحقها. وللغفران مفهوم مشابه موجود في كثير من النصوص الخاصة بالذبائح. فبعدما يتمم العابد كل الطقس المطلوب بما فيه تكلفة ثقيلة في ذبح حيوان يذكر أنه "فيصفح عنه" (لا ٢٠ و٢٦و٣١، ٥ الخ) وفي كلمات أخرى يعاد الإنسان إلى شركة مع الله. ولكنه في نفس الوقت قد غرم عن خطيته بتقديم ذبيحة. وهكذا الأمر هنا، فمع أن الشعب غُفر له، لكنهم لن يدخلوا أرض الموعد، ففي غد ذلك اليوم وجب عليهم أن يتحولوا ويرتحلوا إلى البحر الأحمر (ع٢٥).

جغرافياً، ربما يعني هذا أنهم اتجهوا شرقاً من قادش نحو خليج العقبة، سالكين أحد الطرق المعروفة عبر شبه جزيرة سيناء- طريقاً متجهاً من الشمال إلى الجنوب -أما لاهوتياً، فيشير "طريق بحر سوف" إلى أنهم راجعون إلى مصر، ذات الاتجاه الذي أرادوه، كذلك تمنوا أن يموتوا في البرية، فقدم الرب لهم طلبتهم هذه أيضاً. إن تأجيل دخولهم إلى كنعان ببرنامج طويل سيسمح لذلك الجيل أن يموت كما أرادوا. وبهذا يكون العقاب من جنس الذنب.

ع٢٦-٣٨- في خطاب موسى إلى الشعب عن أمر الله له، وضّح موسى هذا الموضوع وهو أن الجيل المتمرد سيحل به ما يستحق، وحرفياً ما طلبوه لأنفسهم. قالوا: "ليتنا متنا في البرية" (ع٢) وقد أعلن لهم أربع مرات أن "في هذا القفر تسقط جثثكم" (ع٢٩ و٣٢و٣٣و٣٥). وأن أطفالهم الذين قالوا عنهم أنهم سيهلكون في كنعان ففي النهاية سيصلون إلى الأرض ويمتلكونها (ع٣ و٣١و٣٣). وكتأييد فوري لهذه الإعلانات يموت الجواسيس غير الأمناء بوباء مُرسل من السماء. ولم يعش إلا يشوع وكالب الذين ضمن الرب دخولهما إلى كنعان (ع٣٠ و٣٦-٣٨).

ع٣٩-٤٥- إذ ألقى موسى رسالته عن موتهم الأكيد في البرية، فإن البكاء (ع٣٩) هو نتيجة لابد منها. رغم أنه واضح أن الشعب لم يصدق إنذار موتهم جميعاً. واعتبر ذلك التعبير البسيط منهم إقراراً لائقاً بخطيتهم. وأغاروا بطريقتهم الخاصة بدون صحبة موسى أو التابوت أو الرب. فهُزموا بجوار حُرْمة وهي قرية في حدود كنعان الجنوبية (قا يش ١٥: ٣٠)[1] وتنتهي هذه الملحمة إلى تأكيد رسالة قصة التجسس التي أعلنت أن إسرائيل لم ينظر إلى أمور الله بجدية، ولا أصغى إلى موسى المعيَّن ممثلاً لله. وقد امتنع عليهم دخول كنعان. وأنهم يجب عليهم أن يتعلموا هذا الدرس الذي قد لا يحدث إلا بعد فترة طويلة.

هذه القصة أكثر من مجرد سرد أحداث بطريقة جلية. فإن صداها يتردد في كل الكتاب المقدس. وقد ذُكرت مرة أخرى في عد ٣٢، تث ١: ٢٠-٤٠ (قا ٨: ٢)، مز ٩٥: ١٠، ١٠٦: ٢٤-الخ، عا ٢: ١٠، ٥: ٢٥، ١كو ١٠، عب ٣: ٧-١٣:٤ بل إن عب ٣: ١٢ و٤ يوجزها في القول "انظروا أيها الإخوة أن لا يكون في أحدكم قلب شرير بعدم إيمان في الارتداد عن الله الحي.. لأننا قد صرنا شركاء المسيح إن تمسكنا ببداءة الثقة ثابتة إلى النهاية".

ملاحظة إضافية عن مصادر أصحاحي ١٣ و١٤

بحسب النظرية النقدية المعتادة التي تقول بالمصادر، فإن سفر العدد عبارة عن تجميع لمصدرين أحدهما مبكر JE، والثاني متأخر P. وتوافق حدود المصدرين عادة التقسيمات الطبيعية للمعلومات التي فيهما. وهكذا تنسب النظرية الأجزاء التشريعية ص ١-١٠ إلى P، وسرد الأحداث في ص ١١- ١٢ إلى JE. أما قصة الجواسيس، فيعتقد أصحاب هذه النظرية بأنها خليط من المصدرين كوَّن الصيغة الحالية للقصة.

ويميز جراي بين المصادر كالآتي: فإلى P ينسب ١٣:١-١٧[أ] و٢١و٢٥و٢٦[أ]، ٣٢[أ]، ١٤:١[أ]، ٢ و٥-٧ و١٠ و٢٦-٢٩[أ]. وإلى JE ينسب الباقي أي ١٣: ١٧[ب] - ٢٠و٢٢-٢٤ و٢٦[ب]- ٣١ و٣٢[ب]- ٣٣، ١٤:١[ب] و٣-٤و٨-٩ و١١-٢٥ و٣٩[ب]-٤٥ . ومع ذلك فيدلل جراي على أن ١٤: ١١-٢٤ (تشفع موسى) هو في الحقيقة استفاضة ثانوية JE ولكنه سابق لـ P. ويقول مفسرون آخرون بتحليل مماثل للمادة، وعادة لا يزيد الاختلاف عن عدد أو عددين. وبرغم ذلك، فيعتقد دي فولكس، ومكيفينيو بأن ١٤:٣٠-٣٢ هو استفاضة أخرى لـ JE يفترضه P.

ولكي يدعموا هذا التحليل، قالوا بأنه يفسر ازدواجية الرواية: مثلاً ١٣: ٢١(P) مع ١٣: ٢٢ (JE)- ١٤: ١١-الخ (JE) مع ١٤: ٣٦ و٢٧ (P). كذلك يفسر بعض التناقض في داخل الرواية. حيث أنه بحسب (JE) ١٣: ٢٦

(١) يحتمل أنها (خربة المشش) جنوبي بئر سبع بثمانية أميال.

و٢٧ بدأ الجواسيس رحلتهم من قادش. ولكن في (P) بدأوا من برية فاران (١٣: ٣و٢٦(أ)). كذلك في JE (١٣: ٢٢-٢٤) تجسسوا الجزء الجنوبي حول حبرون، ولكن في P كل الأرض (١٣: ٢و١٧(أ) و٢١) وفي JE كالب فقط هو الذي عارض أغلبية الجواسيس (١٣: ٣٠، ١٤: ٢٤) ولكن بحسب P كلاً من كالب ويشوع عارضاهم وأبقى عليهما لكي يدخلا الأرض (١٤: ٦و٧و٣٨).

والحقيقة أنه لا يوجد من هذه الأدلة دليل واحد مقنع. فالتكرار سمة مميزة في الرواية الكتابية حتى في داخل قصص بأكملها منسوبة لمصدر واحد. كذلك بالنسبة لما سموه تناقضاً يمكننا أن نرد بأنه إذا كانت قادش على حدود برية فاران كما أشرنا أعلاه، جاز أن يستخدم كلمة محل أخرى في الرواية. كما أنه فعلاً ذكر الجزء المنسوب إلى JE على حبرون والدائرة التي حولها، بينما يصر P على أن الجواسيس زاروا كل الأرض. لكن يجب أن لا يغيب عن بالنا أن حبرون نالت اهتماماً خاصاً، لأنها المكان الذي فيه دُفن الآباء، ولا يغيب عن بالنا أن JE (١٣: ٢٩) يشير إلى أنهم ساروا إلى أبعد من ذلك: حيث اليبوسيون في أورشليم، والكنعانيون عند البحر وعلى جانب الأردن. وأخيراً يوجد سبب جعل كالب هو الذي يتكلم بلسان حال المعارضة للأغلبية، حيث أن يشوع كخادم موسى متوقع منه المعارضة أصلاً. ولذلك لم يتكلم عندما ظهر بوضوح أن رأي كالب لم يتبع- وماذا يقولون في تث ١: ٣٦و ٣٨ التي أجمع النقاد على أنها منسوبة إلى زمان قبل P حيث فيها نقرأ أن كالب ويشوع كليهما كانا هما فقط من كل المعدودين من جماعة الخروج الذين يدخلان كنعان.

عندما تتحدث نظرية التحليل المصدري عما تنسبه إلى JE، P على أنهما مصدران مستقلان يكون لها بعض الشيء الذي تقوله. ولكن بعكس ذلك بيَّن مكيڤينيو أنه إذا اعتبرنا JE، P مصدرين متميزين، فهناك كثير جداً من نقاط التشابه بين الروايتين عن الجواسيس، مما يدل على أن رواية P مبنية على JE وهذا يدل على أن ما سموه تناقض بين المصدرين هو تناقض ظاهري فقط، ولم يظهر للكتبة المبكرين تناقضاً قط. وهكذا ما اعتبروه اختلافات هو دليل غير كافٍ ليكون أساساً لإنكار وحده الروايات الحالية.

ومع ذلك فما زالت توجد أدلة أخرى في صالح وحدة قصة الجواسيس بصورتها الحالية. أما أولاً، فإن ما ينسبونه إلى JE فهو غير كامل، فيبدأ حديثاً عن الجواسيس دون أن يذكر من هم ولا حتى عددهم، لا يذكر من أرسلهم ولا لمن قدموا تقريرهم. ثم أنه واضح أن ما ينسبونه إلى JE يتضمن معلومات حالياً موجودة في P فقط ولو اكتفينا بهذا المثال فقط لأدى بنا إلى القول بإننا ليس لدينا قصة JE كاملة، ولكن كذلك بعض الأحاديث في JE تتضمن ملاحظات موجودة في أحاديث P. مثلاً ١٤: ٧-٩، تردد كلاً ١٣: ٢٧- ٢٩و٣٢(ب)- ١٣(JE)، ٣٢(أ) (P). ثم أن تعليمات موسى للجواسيس بصورتها الراهنة (١٣: ١٧-١٩)، وأيضاً وصف الراوي لمهمتهم (١٣: ٢١- ٢٦)، وبيانهم عنها (١٣: ٢٧- ٣٣) جميعها تسير نفس المسار وبنفس الترتيب، مع صياغة كلمات ذات تنوع منسجم، ومع ذلك فنظرية المصادر تمزق هذه الأجزاء الثلاثة لكي تثبت الاختلافات المشكوك فيها.

ثانياً- بمقارنة البيان في عد ص ١٣-١٤ مع البيان الموجود في تث ص١ يتضح أن بيان التثنية يتضمن ليس فقط مادة موجودة في البيان الذي ينسبونه إلى JE، بل أيضاً إلى البيان الذي ينسبونه إلى P أو ما يدعون أنه إطالة أو استفاضة في JE. فتثنية يذكر أن كل سبط أُرسل منه جاسوس (١:٢٣ قا عد ١٣:٢) وأن كلاً من يشوع

وكالب استبقيا (١٦:٣٦ و٣٨ قا عد ١٤: ٦و٣٠و٣٨) وانزعاجهم بالنسبة لصغارهم (١: ٣٩ قا عد ١٤: ٣و٣١).

لا تعني هذه الملاحظات في حد ذاتها أننا قد انتهينا من التحليل النقدى المصدري، فيمكن أن نعادلها مع نظرية المصادر النقدية إذا صح تاريخ سفر التثنية بعد P كما يعتقد بعض الباحثين. ولكن في ضوء العلاقة المتبادلة بين كثير من أجزاء القصة، فيبدو أنه أكثر أمناً أن القصة وحدة واحدة كما هي وفي هيئتها الحاضرة، قد يمكن أن تكون ناتج استفاضة بيد محرر متأخر(1) ولكن ليس ناتج خلط مصدرين مستقلين.

(ب) شرائع عن الذبائح (ص ١٥)

١- تقدمات الدقيق والزيت والسكيب (١٥: ١-١٦)

إن الانتقال الفجائي من قصة الجواسيس، إلى المجموعة الغريبة من الشرائع الطقسية، والتي يحتويها هذا الأصحاح قد أتعب المفسرين. ولماذا توضع هنا في الوقت الذي يعتبر مكانها المناسب بعد لا ص٧ أو عد ص ٢٩؟ صحيح أننا نستطيع أن نلاحظ إشارات عديدة إلى القصة الماضية (مثل "الأرض" (ع١ و١٨) "مصر" (ع٤١ قا ١٤: ٣-٤) "الجماعة" (ع٢٤- ٢٥-الخ قا ١٤: ١، الخ) "فيصفح عنهم" (ع٢٥- ٢٦ قا ١٤: ١٩-٢٠) "فترونها" (ع٣٩) قا "وانظروا" (١٣: ١٨ و٢٣) "أعينكم" (ع٣٩ قا ١٣: ٣٣) "ليتجسسوا" (عب يَاتُرُو (١٣: ٢)) = قا "ولا تطوفون"(عب "ولو تَاتُدُو" « ١٥: ٣٩»)- ولكن هذه لا تعتبر سبباً كافياً لموقع هذه الشرائع هنا.

لكن في هذه المجموعة من الشرائع أمر آخر لافت للنظر جداً، وهو ترتيبها بحرص. وهي بهذا تتبع نمط شرائع طقوس سفر اللاويين، فينقسم هذا الأصحاح إلى ثلاثة أجزاء، كل منها يبدأ بالقول "وكلم الرب موسى قائلاً كلم بني إسرائيل وقل لهم" (ع١-٢ و١٧-١٨ و٣٧-٣٨) وعادة بعد ذلك يذكر "الأرض" (ع٢ و١٨) ثم وصايا متعلقة لـ "عملتم" "ولم تعملوا.." "للعامل.." (عبرية: عَسَا ع٣ و٢٢-الخ، ٢٨-الخ) ثم يختم بالضيقة العظيمة- التي تذكرهم بخلاص إسرائيل من مصر ودعوته إلى القداسة (ع٤١ قا لا ١٩: ٣٦-٣٧، ٢٠: ٢٦، ٢٢: ٣١- ٣٣، ٢٣: ٤٣، ٢٥: ٥٥).

لذلك يحتمل أن تكون هذه الشرائع تعقيباً حازماً على رواية القصة السابقة، ولهذا وضع هنا بعدها، كرد حاسم على منازعة الشعب للغرض الأساسي للرحلة، وبعد دينونته لكل البالغين بإعلانه عن فنائهم في القفر. وبعد مدة أربعين سنة سيدخل أولادهم أرض الموعد كنعان. فبختام ص ١٤ بالهزيمة في حرمة يمثل التهديد لكل المشروع.

ع١-٢- تؤكد هذه الشرائع مرة أخرى توكيداً شديداً بأن الرب سيدخل شعبه إلى كنعان. فهي تصريحاً تتطلع إلى هذا الأمر (ع٢ و١٨) وتلميحاً تضمن دخول إسرائيل إلى الأرض باعتبار أن تلك هي الحال الوحيدة التي فيها يمكن تقديم تلك الكميات الكبيرة من الدقيق والزيت مرافقة للتقدمات الحيوانية. ذلك أنه إذا كان الله مصراً على أن هذه تُقدم، ففي ذلك وعد بأن إسرائيل سيدخل أخيراً إلى الأرض التي تكون هذه فيها متاحة. كذلك تؤكد هذه الشرائع دور الذبائح باعتبارها الوسيلة المعينة من الله لقبول العهد، ولأهمية حفظ الوصايا. ومع أن مقاصد الله النهائية لا يفشِّلها العصيان، فإن الدينونة تحل على الفرد وعلى الجماعة بسبب الخطية المتعمدة، أو حتى السهوات التي لا يكفر عنها بذبيحة. لذلك فهذا الأصحاح يجمل ويفسر المواضيع التي تسود سفر اللاويين. ويفيد

---

(١) الدليل على العناصر المتأخرة والمبكرة مشكوك فيها. ولكن تفسير ١٣: ١٦ عن تغيير اسم هوشع يمكن أن يكون تفسيراً للمصدر المبكر المحتوي في ٤:١٣- ١٥ .

بأن إسرائيل عليه أن يبين حقيقة اختباره بحفظ الناموس الأدبي والطقسي بأمانة. وبعمله هذا يصير شعباً مقدساً حقاً، ويقبل الرب أن يكون إلهاً لهم بكل معنى الكلمة (ع٤٠). أي إن عدم إيمانهم الذي تركز النظر عليه في قصة التجسس لا يمكن أن يبطل مواعيد العهد. وأن التوبة القلبية إلى جانب تقديم الذبيحة يمكن أن تعيدهم إلى الموقع الذي فيه يمكنهم أن يحصلوا على بركات الله.

ع٣-١٦- هذه الأعداد تحتم أن كل "وقود للرب" (ع٣) من ذبائح حيوانية يجب أن ترافقه تقدمة دقيق وزيت وخمر. ويطلق لفظ الوقود على كلاً من ذبيحتي المحرقة التي تُحرق بتمامها على المذبح، وذبيحة السلامة التي يُحرق بعضها، الباقي يشارك فيها الكاهن والعابد. وكلاهما تسميان "رائحة سرور للرب" (ع٣). وتنطبق هذه العبارة في لا ص١-٣ على الجزء المحروق باعتبار أن شذاها يجعل الله منعطفاً إلى الخاطيء الذي قدمها (قا تك ٨: ٢١- ٢٢). كذلك تطلق اللفظ على سكيب الخمر الذي يرافقها هنا. ومع أنه في سفر اللاويين يذكر أن تقدمات الدقيق مرافقة للذبائح الحيوانية (قا لا ص ٨- ٩و١٤) وأن سكيب خمر يجب أن يرافق تقدمة النذير مذكور في (عد ٦: ١٥-الخ) فإن هذه هي أول مرة يوضح فيها أنها يجب أن ترافق كل محرقة وكل ذبيحة سلامة. وذكر سكيب الخمر هنا مناسب جداً بعد إحضار الجواسيس عنقود العنب الكبير (٢٣:١٣).

الحيوان	تقدمة – الدقيق		السكيب
	دقيق	زيت	
حمل	١/١٠ إيفة (١ ١/٢ لتر)	١/٤ هين (١/٢ لتر)	١/٤ هين (٥, لتر)
كبش	٢/١٠ إيفة (٣ لتر)	١/٣ هين (٨, لتر)	١/٣ هين (٨, لتر)
ثور	٣/١٠ إيفة (٤ ١/٢ لتر)	١/٢ هين (١ لتر)	١/٢ هين (١,٠ لتر)

(الإيفة = ٦ هين = ١٥ لتر تقريباً).

كانت لديهم "تعريفة" ثابتة تتمشى مع هذه القاعدة: أنه كلما كبر الحيوان كبرت تقدمة الدقيق والسكيب المرافقة له. وكذلك كانت العادة عند الكنعانيين واليونانيين فقد رافقت ذبائحهم هم أيضاً تقدمات دقيق وسكيب. أما قِدَم هذه الممارسة فيشهد بها ١صم ١: ٢٤، ١٠: ٣ . وبحسب هذه الشريعة يحرق ملء قبضة من كل تقدمة دقيق، أما الباقي نصيب الكهنة وكانت تعتبر مصدر دخل مهم بالنسبة لهم (لا ٢: ٢-٣، قا ١كو ٩: ١٣). أما الخمر فكان ببساطة يسكب عند أسفل المذبح وربما كان يعتبر مكملاً لدم الحيوان، الذي هو أيضاً يسكب عند أسفل المذبح. وهذا هو العمل الذي يكمل التقدمة (سير ٥٠:١٤-٢١).

أما الغرض اللاهوتي من هذه التقدمات الإضافية فليس واضحاً. ولكن من حيث كونها تمثل المنتجات الزراعية الرئيسية، فربما قُصد بها أن ترمز إلى كل أمور الحياة. أي أن العابد يجب أن يقدم لله رمزياً كل حياته وعمله. ويرى العهد الجديد أن يسوع تمم دور الذبائح الحيوانية التي في العهد القديم (مثلاً عب ٩:١٢-الخ) وباعتبار أنه كلما ازداد قدر الحيوان، كُبر حجم التقدمة النباتية معه، فيسأل المفسرون المسيحيون، ما هو حجم التقدمات التي يمكن أن تتمشى مع حَمَل الله؟ ويشيرون إلى ملاحظات بولس عن آلامه كمرافق لآلام المسيح، وأن حياته باعتبارها سكيب (كو ١:٢٤، في ٢: ١٧، ٢تي ٤:٦) مسيرة يجب أن يتبعها كل تلاميذ المسيح، على الأقل مجازياً.

٢- تقدمة أول العجين (١٥: ١٧-٢١)

وهذا تشريع آخر يتطلع إلى الاستقرار في كنعان، يأمرهم بأنهم حين يصلون إلى الأرض، ويبدأ استمتاعهم بحاصلاتها -بتقديم "أول عجينكم"[1] (ع ٢٠-٢١) في صورة قرص يُعطي للكاهن. وهذا ما تعنيه الكلمة العبرية (ترُوما = رفيعة) وهي تعبير اصطلاحي يدل على نصيب الكاهن (قا لا ٧: ٣٢، عد ١٨:٨) فإلى جانب العشور تقدم الباكورات للرب وهذا هو التعليم السائد في العهد القديم. وهكذا يُقدَّس للرب كل طفل بكر وكل بكر حيوان، وكل باكورات الحاصلات،ويجب أن تعطي لله (خر ٢٢: ٢٩- ٣٠، ١٩:٢٣) وهذا يعني أنها تُعطى للكاهن الذي يقدمها ذبيحة للرب ، يحتفظ بها لاستعماله الخاص بها،أو يفديها أي يبادل بها بنقد مالي. ويدل هذا التشريع عن الباكورات على حياة منزلية مستقرة، حيث تعيش الزوجة، وتخبز خبزها . فعندئذ تكرس منه الجزء الخاص بالرب. وقد كانوا يراعون هذا العرف حتى بعد سقوط الهيكل الثاني، فكان اليهود الأتقياء يلقون بملء قبضة من العجين في النار كنوع من تقدمة مصغرة. وبذا يصيِّرون كل موقد مذبحاً، وكل مطبخ بيتاً للرب. وقد استحسن الرب يسوع في تعليقه على تدقيق معاصريه في مراعاة مثل هذه الشرائع (مت ٢٣:٢٣) ثم جاءت ملاحظة بولس على هذه العادة "وإن كانت الباكورة مقدسة فكذلك العجين". (رو ١١: ١٦) ثم جاءت ملاحظة بولس على هذه العادة "وإن كانت الباكورة مقدسة فكذلك العجين" (رو ١١: ١٦) وفي المجال الروحي أيضاً ينطبق مبدأ الباكورات، كما ينطبق في المجال المادي. فإن خلاص بعض اليهود عربون خلاص جميع إسرائيل، تماماً كما أن قيامة المسيح ضمان قيامة المؤمنين (رو ١١: ٢٦، ١كو ١٥: ٢٠- ٢٣).

٣- التكفير عن خطايا السهو (١٥: ٢٢-٣١)

يوضح ناموس العجين كيف أن ناموس الله مصر على مطلبه، ثم يقود بصورة طبيعية إلى ما أعده الله بعد ذلك[2]: "وإذا سهوتم ولم تعملوا جميع هذه الوصايا التي كلم بها الرب موسى" (ع٢٢). إذ يتبع ذلك بتذكير موجز كما جاء في لا ٤: ١- ١٣:٥ والتي موضوعها ذبائح الخطية[3]. والأجدر بهذه هو أن توصف بأنها ذبائح تطهيرية، حيث أن مظهر الطقسي الرئيسي هو صب الدم أسفل المذبح أو نضحه على جزء من خيمة الاجتماع لتطهيرها من الخطية[4].

ويمكن أن يقال عن الاختلاف الرئيسي بين هذه الشرائع وتلك التي في لا ٤، انه يرجع إلى اختلاف غرضها. فإن غرض لا٤ هو وصف طقس ذبيحة الخطية. بينما هذا الفصل لا يهتم بالطقس، بل يركز على التقدمات التي ترافقه وعلى حاجة "الغريب" إلى تقديم تقدمة، وعلى عدم جدوى تقديم ذبيحة بالنسبة لأحوال خطية العمد. ويُذكر هنا أولاً حالتين من خطايا السهو التي يكفر عنها بذبيحة، لكي ينبر بطريق «بضدها تُعرف الأشياء»، على أن من يخطيء بيد رفيعة لا غفران له، بل يقع عليه العقاب مباشرة من الله.

ع٢٢-٢٣ . الذبيحة لازمة عندما تُكسر وصية، سواء بالإفراط أو التفريط. ولكنها لا تُكَّفر إلا عندما تُقتَرف الخطية "بسهو" (ع٢٤ و٢٧و٢٨و٢٩ قا ع٢٢و٢٥) تستعمل ذات الكلمة العبرية (بِسْقَاقًا = سهو) للتمييز بين القاتل بدون سبق إصرار، والقتل العمدي (١١:٣٥ و١٥) فالاغتيال مخطط سابقاً، وأما القتل بدون سبق إصرار كما يعرفه عد ١٦:٣٥-٢٦، فيحدث عَرَضاً، وبدون بغضة في وقته.

(١) يرد اللفظ العبري (عَرِيسُوت =عجين (في الجمع)) فقط هنا وفي نح ١٠: ٣٧، حز ٤٤: ٣٠ .

(٢) يبين العنوان "وكلم الرب موسى..الخ" ان الأعداد (ع١٧- ٣٦) وحدة واحدة انظر تفسير ١٥: ١-٦ .

(٣) هذه الشريعة تفترض وجود لاويين ٤ كسابق لها وليس العكس.

(٤) انظر الملاحظة الإضافية عن ذبائح العهد القديم صـ ١٤٧

ع٢٤-٢٦ – موضوع المثال الأول خطية سهو وقع فيها الجماعة. أي أنها خطية قومية. يصف لا ٤ :١٤:٤، للتكفير عنها ثوراً يُقدم كذبيحة خطية. بينما عد ١٥: ٢٤، يشترط "ثوراً" "محرقة" "وتيساً من المعز" "ذبيحة خطية". وفي حالة الخطية الفردية يتطلب لا ٤: ٢٨ و٣٢ تيساً أو خروفاً. بينما عد ٢٧:١٥ فيذكر التيس فقط. ولا يوجد سبب واضح من أجله اختلفت تقدمة الجماعة كما وردت في لاويين عنها في العدد. يعتقد المفسرون اليهود أن سفر العدد يتعامل مع الوثنية القومية، وأن لاويين يتعامل مع خطية العمد، ولكن من جهة يصعب أن نرى كيف يمكن أن تقع الجماعة في الوثنية "خفية عن أعين الجماعة" (ع٢٤) ومن جهة أخرى، فإن لا ٤ يتعامل مع خطايا السهو. يبدو أن الأيسر أن نفترض أن قانون اللاويين قد تعّدل قليلاً مثل بعض الشرائع في الأسماء الخمسة. (قا خر ١٣: ٢ مع عد ٣: ١٢-١٣ / لا ٧: ٣٤ تث ١٨: ٣ / لا ١١: ٣٩ مع تث ١٤: ٢١).

ع٢٧-٣١ – ومع ذلك فلك يتركز الموضوع الرئيسي من التشريع في ع٣٠-٣١ . إن من يكسر الوصايا "بيد رفيعة" (قا ٣٣: ٣، خر ١٤: ٨) أي تعمداً صارخاً، "فتقطع تلك النفس من شعبها" أي تموت فجأة بضربة من الله. ويحتمل أن تكون القصة التالية عن كسر السبت، مثالاً لمعنى الخطأ بيد رفيعة (١٥: ٣٢- ٣٦). ولكن (لا ٦: ١-٧) يتيح ذبيحة كفارية لبعض أحوال الخطية المتعمدة، وذلك إذا اعترف الخاطيء علناً بخطيته، وقدم التعويض الكامل للمضار وقدم ذبيحة إثم.

ويحتوي العهد الجديد على تهديد مريع باستحالة الغفران في أحوال الارتداد المتعمد "إن أخطأنا باختيارنا بعدما أخذنا معرفة الحق لا تبقى بعد ذبيحة عن الخطايا بل قبول دينونة مخيف.." (عب ١٠: ٢٦-٢٧) مشيراً إلى تث ١٧: ٢-٦، قا مر ٢٩:٣، ١يو ٧:١، ٥: ١٦).

٤- رجم كاسر السبت (١٥: ٣٢- ٣٦)

تمثل هذه الحادثة، كيف يُعامل الخطاة بيد رفيعة، عندما يُمسكون في ذات الفعل. ذلك أن القطع (ع٣٠-٣١) يطبق عليهم عندما يهربون من انكشاف أمرهم للناس، أما الإجراء الذي اتبع في هذه الحالة فهو أشبه بما في لا ٢٤: ١٠-٢٣ وهو إثبات الذنب وإعدام المجدف. سبقت الملاحظة أن كسر السبت يستوجب عقوبة الموت (خر ٣١: ١٥، ٣٥: ٢-٣) وقد تحدد لذلك الرجم وهو يتطلب مجموعة كبيرة من الناس: "كل الجماعة" (ع٣٦) وهذا عمل فيه رمز جماعي لخطيته، ولأن السبت كان علامة للعهد، فإن امتهانه كان في غاية الخطورة (تث ٥: ١٥) .

ولقد كان الموت عقاباً لعدة خطايا في زمان العهد القديم منها الوثنية، والتجديف، والنبوة الكاذبة، والقتل، وإلى جانب ذلك بعض حالات مضاجعة المحارم والزنى. ويعلن عب ٢٨:١٠-٢٩ على ذلك بالقول: "من خالف ناموس موسى فعلى شاهدين أو ثلاثة شهود يموت بدون رأفة. فكم عقاباً أشر تظنون أنه يُحسب مستحقاً من داس ابن الله".

إذاً لماذا كان من الضروري التحقق من مشيئة الله في هذه الحالة؟ توجد ثلاثة احتمالات . يقول الرأي التقليدي بإنه كان من الضروري أن يكتشفوا كيفية إعدام الشخص. ورأي آخر يقول بإن الناموس حكم بالموت على من يشعل النار في السبت (خر ٣٥: ٣) ولكنه لم يتضمن جمع الحطب. فإلى حد ما عمل سفر العدد على امتداد قانون الخروج لئلاً يتمادى الإنسان فيشعل النار بعد أن جمع الحطب. واحتمال ثالث وهو تعديل للرأي الثاني يقول بإن جمع الحطب في السبت هو نية مبيتة لإشعال النار في السبت. على أن فعلته هذه تثير التساؤل: هل التدبير السابق الواعي لكسر الناموس يُحسب خطية بيد رفيعة، ويستوجب ذات العقاب الذي يستوجبه الكسر الفعلي للناموس، أم يمكن أن يُغض النظر عنه؟ ففي صالح هذا الاحتمال يمكن أن يقال إن الترصد السابق

والإعداد للجريمة يبين الفرق بين جريمة الاغتيال، والقتل (بسقاقا في عد ٣٥: ١٥-الخ) ولذلك فإن عقد النية على إلحاق الأذى يستحق العقاب عندما ينتج عن شهادة زور (تث ١٩: ١٦- ١٩).

٥- أهداب الملابس (١٥: ٣٧-٤١)

الوقاية خير من العلاج. وتلك الوقاية تتمثل في ما يذكّرهم باستمرار بالوصايا، وكان ذلك "أن يصنعوا لهم أهداباً في أذيال ثيابهم" ويجدد تث ٢٢: ١٢ وضعها: "على أربعة أطراف ثوبك"- الثوب الخارجي المربع. وتبيِّن تماثيل ورسوم المصريين وسكان بين النهرين التي ترجع إلى الألفين الأولى والثانية قبل الميلاد- تبين هؤلاء الشعوب لابسين ثياباً ذات أهداب متدلية منها[1]. ولا نستطيع أن نتحقق ما إذا كانت هذه الأهداب للزينة (فإن لابسيها يبدو عليهم أنهم نبلاء)، أو أن لها وظيفة دينية، وربما كانت بالنسبة لهم كتميمة تطرد عنهم الأرواح الشريرة. ولكن مهما كان مغزاها في حضارات أخرى، فإن فائدتها في إسرائيل موضحة هنا. إذ لها ذات المغزى الذي للعلامة على قوائم الأبواب وعلى اليد حيث تحوي "العصابة" آيات من الناموس. وقد قُصد بها أن تدعو للتأمل الدائم في ناموس الله (تث ٦:٦-٩).

يجب أن يكون على الأهداب عصائب من اسمانجوني. وهو اللون الملكي المميز (أس ٨: ١٥) والإلهي. كما أن التابوت وهو عرش الله يُلف في قماش اسمانجوني (عد ٤:٦). والشقق الاسمانجونية التي تزين الخيمة تشير إلى أن هذه الخيمة هي قصر ملك الملوك (مثلاً خر ٢٦: ٣١و٣٦). كذلك أُستخدم اللون الاسمانجوني في زي رئيس الكهنة (خر ٢٨: ٣١ و٣٧) وبلا شك لها مغزى مشابه في أهداب العلماني، إذ تذكره العصابة الاسمانجونية بأنه ينتمي إلى "مملكة كهنة وأمة مقدسة" (خر ١٩: ٦) ومثل رئيس الكهنة، عليه أن يظهر القداسة ليس فقط في ملبسه الخارجي، بل في كل طرق حياته، حسب القول "وتكونون مقدسين لإلهكم".

(ع٤٠) أي أن هذه الأهداب تذكرهم بالولاء التام للرب، بدلاً من أن يطوفوا وراء قلوبهم وأعينهم (ع٣٩) (تتودو = تطوفون= حرفياً تتجسسون في ص ١٣-١٤) أي يوجد خطر في اتباع هواهم، بدلاً من ابتاع الوصايا. كذلك تذكّر هذه الأهداب من يلبسها بفدائه (ع٤١).

وقد كان لهذه الشريعة اعتبار عظيم لدى اليهود (قا مت ٢٣: ٥). وهي تشكل جزءاً من صلاة أشبه بقانون إيمان يسمى (الشيما) يرددونها كل صباح ومساء[2]. ولليهودي شال يتغطى به عند الصلاة به شراشيب عند أركانه. بل وربنا أيضاً ليس ثياباً ذات أهداب. وقد لمسها المرضى ونالوا الشفاء (مت ٩: ٢٠، ١٤: ٣٦). وهذا الطلب الذي يتطلبه العهد القديم لا نظير له في العهد الجديد. ولو أن المسيحيين كثيراً ما اعتادوا أن يلبسوا شارات وعلامات تدل على إيمانهم، أشهرها وأهمها بلا شك الصليب، لكي يذكِّر لابسه أن ينكر نفسه ويحمل صليبه كل يوم ويتبع المسيح (لو ٩: ٢٣).

---

(١) يكتب رونتبرغ انه وجدت في تمنة تماثيل ق ١٣٠ ق.م تمثل المديانيين البدو لابسين ملابس بأهداب ومفهوم أن لهم علاقة بإسرائيل (قا خر ٢-٣، ٣٨).

(٢) نص الشيما الكامل وارد في تث ٦: ٤-٩، ١١: ١٣-٢١، عد ١٥: ٣٧- ٤١.

(جـ) حقوق الكهنة (ص ١٦–١٨)

١– تمرد قورح وداثان وأبيرام (١٦: ١–٣٥)

بهذه القصة يبدأ جزء مائل إلى الطول (ص ١٦–١٩) يبين بالأحداث والشرائع، مركزية الكهنوت وضرورته. وفي هذا الأصحاح يثبت عقاب المتمردين سلطان موسى وهرون. ومرة أخرى تظهر فاعلية تقدمة هرون لوقف الوباء، وإفراخ عصاه– الدور المميز الذي أوكل إلى بيت لاوي (١٦: ٤١– ١٧: ١٣). كما تبين وصايا العشور والباكورات، مبلغ ما فُرض على إسرائيل من اعتبار للكهنة واللاويين (ص ١٨) وأخيراً تؤكد شريعة البقرة الحمراء دور الكهنة في التكفير عن الشعب (ص ١٩). "يوجد في هذه الأصحاحات لاهوت كامل عن الكهنوت: منشؤه الإلهي، وسماته المقدسة، ودوره الطقسي، وفوق الكل وظيفته الكفارية– ذلك لأن موضوعي الخطية والكهنوت في اللاهوت مرتبطان جداً[1] .

ويبدأ هذا الجزء بمجموعة من ثلاث قصص ترسِّخ دور هرون كرئيس كهنة: (١٦: ١–٣٥) تمرد قورح، (١٦: ٣٦– ٥٠) هرون يوقف الوبأ (١٧: ١–١٣) عصا هرون. وتشترك القصص الثلاث ليس فقط في الموضوع، بل أيضاً في تشابه البيئة. وتبدأ القصة الأولى والثانية باحتجاج من الشعب ضد موسى وهرون، وتختتمان بدينونة إلهية تعاقب المحتجين وتؤيد هرون. أما الثالثة فتعكس هذا الترتيب إذ تبدأ بمشروع إلهي يجعل موقع هرون في المختبر وتنتهي بصراخ الشعب إلى موسى. والأمر الغريب أن كلاً من هذه الفحوص بالنسبة لدعوة هرون استغرق يومين.

ولا يوجد ما يدل على طول المدة التي مرت بين عودة الجواسيس، وتمرد قورح، إذ أن الأحداث الموصوفة هنا يمكن أن تكون قد حدثت في أي وقت من الثمانية والثلاثين سنة التي فها تجوَّل إسرائيل في البرية بجوار قادش. ومع ذلك فواضح أن لهذه القصة علاقة بالتشريع السابق ذكره. فقد قُصد بالأهداب التي كان على الإسرائيليين أن يلبسوها، أن تذكِّرهم بأنهم مدعوون إلى القداسة (١٥: ٤٠) وأنهم ينتمون إلى "مملكة كهنة وأمة مقدسة" (خر ١٩: ٦). إلا أن قورح، كهرطوق مثالي، قد سلك سلوكاً متطرفاً، إذ نبَّر على هذه الحقيقة، إلى الدرجة التي فيها أنكر الطرف الآخر، وهو التعيين الإلهي لهرون و موسى. ذلك أنه قال: "إن كل الجماعة بأسرها مقدسة... فما بالكما ترتفعان على جماعة الرب؟" (١٦: ٣). وقد أظهرت الأحداث التالية، وبصورة مخيفة، الخطر الكائن في الدعوة إلى أمة مقدسة، لدرجة أن الذين عاشوا بعد ذلك، استغاثوا طالبين خدمة كهنوتية تتوسط بينهم وبين الله (١٧: ١٢، قا ١٨: ٥ و٢٢، ١٩: ٢٠).

ع١–٢ – يرد في ع١ قائمة بأسماء قادة التمرد. وهم قورح وهو لاوي من عشيرة قهات، ثم داثان وأبيرام وأون من سبط بنيامين (لم تذكر أون بعد ذلك مرة أخرى). وبحسب ٢: ١٠– الخ، ٣: ٢٩ فإن كلاً من رأوبين والقهاتيين. حل في الجانب الجنوبي من خيمة الاجتماع[2]. وتجاور خيامهم يفسر اشتراكهم في هذا التورط، واشتراكهم في

---

(١) دي فولكس صـ ١٨٩ .

(٢) راجع التخطيط في صـ ٦٧ (المفسر) أو رد المفسر صعوبات في فهم الغربيين لمعنى الكلمة المترجمة "وأخذ" وانتهى إلى ترجمتنا. وأضيف: ورد الفعل(أ) متعدياًبمعنى ١– تناول (مثل ٢صم ١٢: ٣٠) ٢– تزوج ،مثل تث ٢٠: ٧) ٣– اختار (مثل عا ٧: ١٥، مز ٧٨: ٧٠) ٤– أصاب لمثل ش ٢١: ٣) ٥– أعدم: أمات (مثل هو ١٣: ١١، مز ٣١: ١٩، مرا ٤: ٢٠، يو ١٩: ١٥، لو ١٧: ٣٤) ٦– هزم (مثل ٢صم ١٢: ٦) ٧– وقعت عليه التهمة (يش ٧: ١٦) ولكنها هنا فعل لازم بمعنى معاودة المقاومة واستمرارها (مثل قض ١٧: ٨، لو ٥: ٧) (المترجم).

ذات المصير. ومع ذلك فيتضح أيضاً من (٢٧: ٣) أن أفراداً من أسباط أخرى أشتركوا في التمرد يشار إليهم هنا في ع٢ بالكلمات "رؤساء الجماعة". ورغم أن بني قهات وبني رأوبين متجاوران، وقد اشتركا معاً في تمرد ضد موسى وهرون فيبدو أن هدف كل منهما مختلف عن الآخر.

على الأقل تذكر شكاواهما كل منفصلاً عن الآخر (ع٣ و١٣-١٤). وبحسب الطابع الكتابي للرواية، يجزأ الحدث إلى مجموعة مناظر، فيركز أولاً على جماعة ثم على الأخرى، ولكن حيث أنهما بدأ متحدين في مقاومة موسى وهرون، ماتوا جميعاً معاً إذ فتحت الأرض فاها وابتلعتهم (ع٢٤- ٣٣).

ع ٣-١١- استهدف تذمُّر قورح رئاسة الكهنوت في شخص هرون. ورغم أن (ع٣) يُفهم منه كأنه يطلب رئاسة الكهنوت لكل إسرائيل، فيبدو بعيد الاحتمال أن يقصد قورح سلب امتيازات سبط لاوي. وإنما يصيغ اعتراضه المحدد بالنسبة لتركيز المركز السامي في أسرة هرون. وإنما يصيغ هذا في أعم أسلوب حتى يجتذب إليه أقصى دعم من الإسرائيليين الآخرين (ع٣) على الأقل هكذا فهم موسى مضمون تذمر قورح. فإنه يفسره على أنه طلبة للكهنوت، ومهاجمة لهرون (ع١٠- ١١).

أما المحادثة بين موسى وقورح فقد جاءت في أسلوب بديع. قال قورح "كفاكما إن كل الجماعة.. مقدسة. فما بالكما ترتفعان على الجماعة" (ع٣) فكان رأي موسى أن من يدعي لنفسه مكانة مقدسة مثل هذه يجب أن يظهرها بممارسة كهنوتية واقترح تقديم البخور. "فالذي يختاره الرب هو المقدس" (ع٦-٧). وحيث أن اثنين من بني هرون، ماتا بسبب تقديم نار غريبة، غير ما أمر بها الرب (لا ١٠: ١-٢)، لذلك فارتياح قورح إلى الخضوع لهذا الاختيار هو أمر مدهش. ثم ينهي موسى حديثه مع قورح بما بدأ به قورح نفسه: "كفاكم يا بني لاوي" (ع٧).

ثم يبين موسى بعد ذلك أن بني لاوي قد نالوا امتيازاً عظيماً: "إن إله إسرائيل قد أفرزكم من جماعة إسرائيل ليقربكم إليه" (ع٩). لقد كان مكان بني لاوي في المحلة الأقرب إلى خيمة الاجتماع، وبهذا يفصلونها عن الأسباط الأخرى. وفوق ذلك فقد كانت لهم علامة قرب أخرى هي "خدمة مسكن الرب" أي تفكيك الخيمة، وحملها وتشييدها. ومع أن موسى لم ينبِّر هنا على مكانة بني قهات الذين منهم قورح. فقد كان لهم امتياز حمل أقدس أجزاء الخيمة. مثل التابوت (٤:١-٢٠) أي أنهم كانوا في المرتبة بعد الكهنة مباشرة. ولكنهم كانوا يريدون الكهنوت ذاته.

ع ١٢-١٥- ثم يتحول المنظر إلى داثان وأبيرام. ويبدو أنهما كانا يتذمران في خيامهما. لأنهما عندما دعاهما موسى قالا: "لا نصعد". ولا يتضح من النص إلى أي مكان دعاهما موسى. والمفروض أنه دعاهما[1] إلى حيث واجه قورح ومسانديه. كان تذمر الرأوبينيين تقليدياً أكثر من تذمر قورح: فهم يعترضون على البرنامج الإلهي في الارتحال إلى كنعان عن طريق البرية. ويقولون إن مصر هي البلد التي تفيض حقاً لبناً وعسلاً (ع١٣-١٤، قا ١٤: ١-٩) وتتضح حدة الموقف بمواجهة بني رأوبين لموسى بتعبيراته التي يلقونها في وجهه بفظاظة. قالوا "أقليل أنك.." (ع١٣) قارن كلماته لبني لاوي: "أقليل عليكم..." (ع٩) وبذا يستخدمون نفس الكلمات كمقدمة لتعبيرهم عن الهموم

(١) لاحظ الأسلوب المتمركز: (أ) "لا نصعد" (ع١٢) (ب) "أصعدتنا" (جـ) أرض تفيض لبناً وعسلاً (ع١٣) (جـ١) "أرض تفيض لبناً وعسلاً" (ب١) "لم تأت بنا" (أ١) "لا نصعد" (ع١٤).

التي أصابتهم بسبب تركهم راحتهم في مصر إلى الموت في البرية (ع١٣). فأغضب جوابهم الشرس موسى، لأنه يعبر عن استخفافهم بخطة الله. وهذا هو نوع عدم الإيمان الذي حكم على الأمة بالموت في البرية (قا ١٤: ٢-الخ) وربما عدم إيمانهم كان أسوأ من السابق. ذلك لأنهم ربما كانوا يذكرون مصير ابني هرون (لا ١٠: ٢)، وكانوا مستائين من وقاحة مطالبة قورح بالكهنوت، وعالمين عدم قانونية ادعائه. ومع ذلك أرادوا أن يساندوه عن بُعد حتى لا يعرضوا حياتهم للخطر.

ع١٦-١٩- إذ أبرزت تظلمات كلا الفريقين، فتحكي القصة كيف وقعت الدينونة على كل منهما بالكيفية المتلائمة مع تذمره. فهذا حزب قورح المدعي بحق الكهنوت، فسمح له باختبار دعوته بتقديم البخور، فإذا بنار من عند الرب تثبت عدم قداستهم. وهؤلاء هم بنو رأوبين الذين اتهموا موسى بالإتيان بهم ليموتوا في البرية، يلقون موتهم هناك، تماماً مثل الجواسيس غير الأمناء قبلهم. وهكذا كما فى رواية الجواسيس، فإن الأحداث الساخرة والعدل الذى يتميز بالعنف هى علامات تميز النقصة .

يبرز هنا في أسلوب رواية القصة شيئان هما تغير المناظر، وأيضاً تعاصر تحديات قورح، وداثان وأبيرام. ومن أجل إبراز ذلك تكررت تعليمات موسى لقورح (ع٦-٧) مرة أخرى وبأكثر تفصيل في (ع١٦-١٧) وجاء العمل الفعلي بهذه الأوامر في ع١٨- وغالباً كان هذا إشارة لإعلان بركة إلهية. وبذا كان قورح يتوقع تأييداً علنياً له، ولهذا "جمع.. قورح كل الجماعة" (ع١٩) أي ممثلي كل الأمة. فتراءى مجد الرب".

ع٢٠-٢٤- إلا أن الله أعلن الدينونة! أن يفني الجميع عدا موسى وهرون (ع٢١ قا ١٤: ١٠-١٢) ومرة أخرى خلَّص تشفعهما الشعب (ع٢٢ قا ص٤، ١٢: ١١- ١٣، ١٤: ١٣-١٩) والمشار إليه في اللفظ "رجل واحد" في ع٢٢ هو قورح، قائد التمرد. هذا إلا إذا كان اللفظ قول اصطلاحي يقصد به القليلون (قا تك ١٨: ٢٣- ٣٢). وقد أمرت الجماعة بالانعزال عن خيام قورح وداثان وأبيرام. ونظراً إلى مصيره المقبل، يمكن أن نفترض أنه في هذه اللحظة، ترك قورح مسانديه المائتين وخمسين في فناء خيمة الاجتماع وفي ازدراء بموسى ذهب ووقف إلى جانب داثان وأبيرام. وكما حدث في قصة الجواسيس نزل العقاب الفوري على أولئك المقصودين بالذات (قا ١٤: ٣٧).

ع٢٥- ٣٠- أعلن موسى عن دينونة مشهودة جديدة من نوعها فقد "ابتدع الرب بدعة"، تلك كانت دينونة المتمردين. ذلك أن "فتحت الأرض فاها وابتلعتهم.. فنزلوا أحياء إلى الهاوية" (ع٣٠). والمقصود بالهاوية هنا هو مقام الأموات. ويصورها بأنها تحت سطح الأرض مباشرة. وهذا المفهوم معروف أيضاً في كتابات بين النهرين (قا ١صم ٢٨: ١١، إش ١٤: ١٥- الخ، قا أيضاً ملاحم جلجاميش لوحة ١٢). وفي بدعة هذه الدينونة الفريدة برهان قاطع أن الرب قد أرسل موسى وأن "كل هذه الأعمال.. ليست من نفسه" (ع٢٨) وبهذا يفند التهمة التي وجهها إليه قورح (ع٣) والتي وجهها إليه بنو رأوبين (ع١٣).

ع ٣١-٣٤ . وقد تم في ع ٣١-٣٣ ما أنبأ به موسى في ع٣٠ تماماً وحرفياً إذ أن "الأرض.. ابتلعتهم" (ع٣٢). أما الذين هلكوا بهذه الطريقة فهم: داثان وأبيرام وأسرهما (ع٢٧و ٣٢). ثم "كل من كان لقورح" أي قورح وخَدَمَتُهُ ذلك لأن عد ٢٦: ١٠-١١ يبين أن بني قورح عاشوا، ولم تحل عليهم هذه الكارثة ثم بعد ذلك صار أولادهم ضمن المغنيين في الهيكل (١أي ٦: ٣٣- الخ). أما المتشيعون لقورح الذين قدموا البخور في الخيمة فليسوا ضمن هؤلاء

بل ذُكِر موتهم منفصلاً في (ع٣٥).

أما طبيعة الكارثة التي نزلت بهؤلاء الناس فغير واضحة، كما أنها غير مهمة لاهوتياً. ويبحث البعض عن ظاهرة طبيعية، قررت العناية الإلهية توقيتها، وذلك كتفسير علمي لمظهر هذه المصيبة (أشبه بالريح الشرقية القوية وقت الخروج خر ١٤: ٢١، أو السلوى عد ١١: ٣١، أو سد الأردن يش ٣: ١٦) ولو قصدنا البحث معهم عن ذلك فإن أرجح احتمالات تفسيرها هو أن خيام قورح وداثان وأبيرام كانت منصوبة على "قوير" وهو مستنقع طيني في باطن الأرض قمته قشرة أرضية صلبة. فإذا انكسرت القشرة، ابتلعهم الطين تماماً مثلما يرد في هذه القصة. وكثير من أمثال هذا "القوير" موجود في شبه الجزيرة العربية والتي تمتد جنوباً من البحر الميت إلى البحر الأحمر. ولا يوجد شك في أن الإسرائيليين حلوا في وقت ما في هذه المنطقة أثناء تجوالهم. ومع أن مثل هذه التفسيرات قد تفيد في البرهنة على تاريخية الوثائق عن الخروج والجولان ، فيجب أن تؤخذ بمنتهى الحذر، خاصة في هذه الحالة بالذات التي فيها يجيء التأكيد على تفرُّد هذه الدينونة (١٦: ٢٨-٣٠). إذ لا يجب أن تطمس غرض القصة: وهو إن العقاب آت من السماء لرد اعتبار سلطان موسى وهرون.

ع٣٥- وأخيراً يُذكر موت قورح ومسانديه، وكأنه فكر طاريء دون شعور من الكاتب بحاجة إلى أن يتفتن في صياغته باعتبار أنه أمر عادي. ذلك أنه إذا كان ابنا هرون قد ماتا بسبب تقديم نار غريبة لم يؤمر بها، فبالأولى لا مهرب لأتباع قورح والذين هم ليسوا بكهنة من دينونة مشابهة (قا يه ١١).

٢- هرون يوقف الوبأ (١٦: ٣٦- ٥٠ عب* ١٧: ١-١٥)

تقدَّست المجامر نتيجة لتقديمها "أمام الرب" (ع٣٨) رغم أن ذلك كان حدثاً طارئاً. لذلك جاء الأمر لأليعازر بن هرون أن يعملوها[1] غشاء نحاسياً للمذبح الكبير مذبح المحرقة. وقد كان للمذبح أصلاً غطاء نحاسي (قا خر ٢٨: ٢) لذلك لا نستطيع أن نتحقق من علاقة الغطائين بعضهما ببعض. بحسب ما جاء في الترجمة السبعينية لـ خر ٣٨: ٢، عمل بصلئيل الغطاء الأول من هذه المجامر، ولكن حيث أنه من المستحيل استعمال مذبح من خشب السنط بدون غطاء، لذلك يرى المفسرون المعاصرون أن الغطاء النحاسي المذكور هنا يمكن أن يعتبر غطاءً إضافياً أو غطاء بديلاً للغطاء الأول.

ع٣٦-٤٠ . وإلى الغطاء الجديد نُسبت وظيفة محددة هي أن تكون :"علاقة لبني إسرائيل... تذكاراً.. لكي لا يقترب رجل أجنبي ليس من نسل هرون ليبخر بخوراً أمام الرب" (ع٣٨ و٤٠). وهكذا يظهر موضوع أهمية الوسائل المرئية لمنع الناس من أن يخطئوا- موضوعاً مهماً في هذا الجزء من سفر العدد. وكذلك يخدم ذات الغرض أهداب الثياب (١٥:٣٨-٤١) وعصا هرون (١٧:١٠). (قارن أيضاً ٩:١٣، ٣١: ١٣ و١٧، تث ٦: ٨، ١١: ١٨، يش ٤:٧).

ع٤١ -٥٠ نُسيت كوارث اليوم السابق سريعاً، وبدأ الناس يتذمرون ضد موسى وهرون مرة أخرى. ومرة

---

(١) فاعل فليعملوها مجهول رغم أن الفعل في العبرية كما في ترجمتنا العربية مبني للمعلوم.

(*) ينتهي ص ١٦ في الكتاب العبري بعدد ٣٥ ثم يبدأ ص ١:١٧ = ٣٦:١٦ الذي يستمر. المفسر بتصرف من المترجم.

أخرى أيضاً يظهر مجد الرب، ويعلن الله قصده في إهلاك الأمة كلها (ع ٤١-٤٥ قا ع ١-٢١). وللمرة الثالثة يخُرّ موسى وهرون على وجهيهما في صلاة شفاعية (ع ٤٥ قا ع ٤و٢٢). وتبدأ الدينونة مرة أخرى: "وإذا الوبأ قد ابتدأ في الشعب" (ع٤٦ و٤٧). ولكن الوبأ في هذه المرة امتنع بتقديم هرون مجمرته (ع٤٦) بعدما كان قد مات الكثيرون (ع٤٩)[1]. وبينما أشعل بخور قورح غير القانوني، غضب الله، فإن بخور رئيس الكهنة، الذي قدمه بإيعاز من موسى، سكّن غضب الله (قا لا ١٦: ١٢-١٣). وهكذا للمرة الثانية- يُرد اعتبار هرون كرئيس كهنة، ضد ناقديه، وظهرت قيمته العملية.

٣- عصا هرون (١٧: ١-١٣ عب ١٧: ١٦-٢٨)

هذه هي ثالثة القصص الثلاث التي تكوّن مجموعة من ثلاث قصص، موضوعها البرهنة على أن خدمة كهنوت هرون هي خدمة معينة من الله (قا ١٦: ١- ٣٥ و ٣٦-٥٠) وكسابقتيها يستغرق البيان يومين، ولكن باختلاف هام هو قلب تكوين القصة إذا قورنت بسابقتيها. فالقصتان السابقتان تبدأن بتذمر من الشعب، ووعيد من الرب بفنائهم ثم يأتي الدليل على دعوة هرون. أما هذه القصة فتفتتح بتقديم الله لاختبار يبين أي الأسباط يختاره، وتنتهي بصراخ الشعب طالباً الرحمة: "إننا فنينا وهلكنا قد هلكنا جميعاً". أخيراً فهموا الدرس أنهم يحتاجون إلى من يقترب عنهم إلى الله لكي يكفر عن خطاياهم (ع١٣). وإذ تحققوا من ضرورة الكهنوت، فهم الآن مستعدون لأن يتقبلوا تكاليفه، ويقدموا العشور والباكورات، التي توضحها الأصحاحات التالية.

ع١-٨ . هذا الاختبار في غاية البساطة، وهو في الواقع تكرار لأحداث منظر قورح. فعلى رئيس كل سبط أن يكتب اسمه على عصا. وجدير بالذكر أن الكلمة العبرية (مَطِّه) تعني "عصا" وتعني أيضاً "سبط" أي أن العصى (الأسباط الاثنى عشر إلى جانب عصا هرون)[2] يجب أن تستودع أمام التابوت طول الليل في "خيمة الشهادة" (ع٧) وفي الصباح دخل موسى إلى خيمة الاجتماع، وأتى بالعصى. "وإذا عصا هرون" فقط هي التي "قد أفرخت... وأزهرت زهراً وأنضجت لوزاً" (ع٨). وهنا كلمة أخرى في العبرية تحوي معنيان هي الكلمة المترجمة "زهراً" (صيص) فهي فضلاً عن كونها تعني "زهراً" فهي تعني أيضاً "صفيحة"= "الإكليل المقدس" (خر ٢٨: ٣٦، لا ٨: ٩) أي أن العصا (السبط) الذي اختير أزهر له (كلِّه) اختيار الله للكهنوت. وربما مفروض أن نفهم مما حدث للعصا أن كان في بعض أجزائها الفروخ، وفي بعضها الزهر، وفي بعضها اللوز. ولا ينص هنا على سبب اختيار اللوز دون باقي الفواكه. ولكن لابد أن لهذا مغزى خاصاً، حيث أن اللوز يزهر مبكراً، وزهوره بيضاء، وكذلك فواكهه ذات تقدير مرموق (تك ٤٣: ١١) واللون الأبيض رمز النقاوة والقداسة والله نفسه (مثلاً إش ١: ١٨، دا ٧: ٩، رؤ ٢٠: ١١) وحيث أن الكلمة العبرية (شَاقيد، شُوقيِد) في جناس بين "اللوز" "والساهر" (أر١: ١١- ١٢). فإن كل هذه الصفات وجدت تشخيصها في هرون وفي سبط لاوي. فقد كانوا السبط المقدس بلا منازع، السبط الذي يمثل إسرائيل أمام الله، ويمثل الله إلى إسرائيل. وقد كانوا مسئولين عن حراسة الشعب، وتهذيبه في وصايا الرب (لا ١٠: ١١).

---

(١) بالنسبة للأعداد الكبيرة انظر الملاحظة الإضافية على صـ ٤٨ .

(٢) أفضل تفسير (ع٦) هكذا خيراً من اعتبارها ١٢ عصا بما فيها عصا هرون أي أن ليوسف عصا واحدة تشمل أفرايم ومنسى .

ع ٩-١٣ . على أن العصى الأخرى، وقد كانت هي أيضاً في محضر الله، لم تفرخ على الإطلاق. وهنا أيضاً تأتي الرسالة واضحة، وهي أن هرون فقط والسبط الذي يمثله هم المسموح لهم بالاقتراب من الله، بحيث لو اقترب أي شخص آخر يموت "فكلم بنو إسرائيل موسى قائلين إننا فنينا... كل من اقترب إلى مسكن الرب يموت" (ع١٢-١٣).

وهكذا تكرر هذه القصص الثلاث بوضوح وصراحة، اختيار الله لهرون، فهو بهذا ذو القداسة المتميزة، وهو وحده له الحق أن يقترب من الله، وهو وحده الذي يستطيع أن يكفر عن خطايا إسرائيل. ويجب أن يعترف إسرائيل بمكان في تدبير الخلاص، وذلك بعدم سلب امتيازاته، وبدعم مالي لخدمه.

إن هرون كرئيس كهنة، رمز لربنا. وتوضح الرسالة إلى العبرانيين في ص٤- ١٠، كيف أن المسيح كرئيس كهنة يفوق رئيس العهد القديم. ونتيجة لكفارته، فكل مؤمن له حق الاقتراب من محضر الله (عب ١٠: ١٩- الخ).

ملاحظة إضافية عن التحليل الوثائقي لأصحاحي ١٦-١٧

بحسب النظرية النقدية القائلة بالوثائق، فقصة قورح وداثان وأبيرام محتواه في فصل آخر حدث فيه حبك مصادر سفر العدد. وسبق أن رأينا في قصة الجواسيس كيف أنهم قالوا بتضافر مصدرين هما JE المبكر مع P المتأخر. أما في هذين الأصحاحين فيدَّعون بأن هناك مصدراً ثالثاً أيضاً هو تكملة لـ P. (ويدعون المتكملة Ps لتمييزها عن Pg الوثيقة الكهنوتية الأساسية).

وينسبون للمصدر المبكر وثيقة JE (الكائنة في ١٦: ١(٢) و٢(أ) و١٢- ١٥ و٢٥ و٢٦(ب) و٢٧(ب)- ٣٢(أ) و٣٣-٣٤) رواية تمرد داثان وأبيرام الرأوبينيين ضد سلطة موسى المدنية، وكيف أنهما حل بهما العقاب بابتلاع الأرض لهما. ثم ينسبون إلى الوثيقة المتأخرة P (الكائنة في ١٦: ١(أ) و٢(ب) و ٣- ٧ و١٨-٢٤ و٢٦(أ) و٢٧(أ)، ٣٥ و٤١-١٧: ١٣) رواية أخرى مختلفة تماماً عن علماني هو قورح (ويدعون أنه في الوثيقة الأساسية Pg لا يُدعى قورح لاوياً)- وأن قورح هذا قاد عصابة قوامها مائتان وخمسون رجلاً، يحتجون على الامتيازات التي مُنحت لسبط لاوي والذي يمثله موسى وهرون. ولما قدموا البخور أكلتهم النار الإلهية. وأخيراً يقولون بوثيقة ثالثة Ps (موجودة في ١٦: ١(أ) و٧(ب)- ١١ و١٦- ١٧ و٣٢(ب) و٣٦-٤٠)، ويصفونها بأنها بحالتها الراهنة غير كاملة، وهي فقط مأخوذ منها ما يكمل Pg وهي تروي أن بعض اللاويين اعترضوا على رئاسة هرون للكهنوت، وطالبوا بفتح باب الكهنوت ليشمل كل سبط لاوي.

ويدلل أصحاب هذا الرأي على صحة رأيهم بأنه يفسر تغيير المناظر الكثير الورود، والتكرار الحادث في القصة كما هي بين أيدينا. ويضيفون بأنه إذا أخذنا بالفرض بأن JE يأتي في وقت مبكر عن تثنية، وأن P متأخر عنه -فإن هذه النظرية- قادرة أن تعلل سبب ذكر موت داثان وأبيرام في تث ١١: ٦ بينما لا يذكر موت قورح.

وفي أول نظرة تبدو هذه النظرية جذابة، ولكن لو تأملناها ملياً لرأينا كيف أنها تجر على نفسها المشاكل. وأولها أن الدليل الذي أخذوه من سفر التثنية فقد وزنه، ذلك لأن سفر التثنية، في فصول أخرى تحوي شرائع وأحداث، يتضمن معرفة كاتبه بما يُنسب إلى P مثل معرفته بما لـ JE المحتواة في سفر العدد[١]. أما عدم ذكر

التثنية لقورح فلا يشترط أن يُنسب إلى جهل الكاتب بل إلى قصده عدم ذكره. ويشير مز ١٠٦: ١٦-١٨ إلى كلا الأمرين موت داثان وأبيرام، وحرق مؤيدي قورح.

ولاحظ أن النقاد، من أجل تبرير تحليلهم الوثيقي قد اضطروا إلى الادعاء بأن الوثائق قد حدث لها تعديل على يد محرر. فمثلاً قالوا بأن ١٦: ٢٤ و٢٧ قد تغيرت من "مسكن الرب" إلى "مسكن قورح وداثان وأبيرام"، لأن هذه الأسماء تقع في قرينة ما يُنسب إلى P. وكذلك قالوا بأن ع٣٢(ب) عبارة تحريرية أو إضافة من Ps- وذلك لأنها توجد في قرينة ما يُنسب إلى JE ومع ذلك فيرد فيه ذكر قورح. لاحظ كيف أصلحوا خطأ رأيهم بخطأ آخر.

وعندي أن حسم الأمر يأتي من علاقة ما ينسب إلى الوثائق بعضها ببعض. حيث أن ما نسبوه إلى وثيقة مبكرة، يفترض المعرفة بما يذكر في السجل المزعوم بأنه متأخر. ذلك أن ما ينسب إلى Pg يفترض المعرفة بما ينسب إلى Ps، وما ينسب إلى JE يفترض المعرفة بما ينسب إلى Pg. فإن هيئة التعبير في ١٦: ١٨ (والمنسوبة إلى Pg) واضح أنها تتبع وتعلق على هيئة التعبير الواردة في ع١٧ (والمنسوبة إلى PS) ليس على هيئة التعبير في ع٦-٧ (وهي الجزء السابق الذي ينسبونه إلى Pg ذاته). .. افرزوا من بين هذه الجماعةً إشارة إلى ١٦:٩ (والمنسوبة إلى وP) وكذلك ١٦: ٢١ (المنسوبة إلى Pg) وكذلك المقصودون بما في ع٤٥ (المنسوب إلى Pg) هم ذات المقصودين بما جاء في ع ٣٧ (المنسوب إلى Ps) وبنفس الطريقة فما ينسب إلى JE يفترض المعرفة بما ينسب إلى Pg، Ps. ففي ع١٢ يرسل موسى إلى داثان وأبيرام، وواضح أن سبب ذلك أنهما يعترضان ضده. ولكن هذا الاعتراض غير منصوص عنه في ما يُنسب إلى JE، فإنه في هذه يقول فقط "يقاومون موسى" (ع٢). أما سخريتهم بموسى "أقليل أنك" (ع١٣ المنسوبة إلى JE)، فتردد توبيخ موسى (الوارد في ع٩ والمنسوب إلى Ps). وفي ع ٢٦ (والمنسوب إلى JE) يأتي تحذير موسى للشعب لأن يعتزلوا عن خيام البغاة. وترد طاعة الشعب في ع ٢٧ (المنسوب إلى Pg) الأمر الذي نتوقع ذكره ممن يسمونه JE.

أي أننا ننتهي إلى أن سجل موت قورح وداثان وأبيرام، وحدة مكملة في عرض روائي. وقد ذكرت في التفسير كيف أن موسى رد على قورح بذات ألفاظه: "كفاكما.. كفاكم" (ع٣و٧). ثم كيف أن داثان وأبيرام فعلاً ذات الشيء لموسى: "أقليل.. أقليل" (ع٩و١٣). كذلك قصة قورح بوضعها الراهن في اتفاق كامل مع مثليتها: عصا هرون (المنسوبة بكاملها إلى Pg)، وتوقيف هرون للوباء (والتي يمزقونها بين Pg، Ps). فالقصص الثلاثة تمثل ثلاثياً قصصياً وهو أسلوب نهج عليه سفر التثنية، وكل منها يثبت ذات الموضوع، وبطريقة مماثلة. والموضوع هو رد اعتبار هرون. وكل منها يستغرق يومين. وثالثتها (عصا هرون) تعيد رمزياً مغزى أحداث أولاها (تمرد قورح). لهذه الأسباب، فأبسط الاعتبارات هي اعتبار عد ص ١٦-١٧وحدة واحدة. وإن جاز أن نعتبرها مكونة من أكثر من وثيقة فهي غير ما يدعونه JE، Pg، Ps.

---

(١) انظر المقدمة ٤ الكاتب وتاريخ الكتابة صـ ٢٠ .

٤- واجبات سبط لاوي وامتيازاتهم (١٨: ١-٣٢)

ع١-٧ . إلى هرون مباشرة قدم الله جوابه لصراخ الشعب الخائف (١٧: ١٢-١٣) وهذا أمر غير عادي (قا ع٨ و٢٠ مع لا ١٠: ٨) فإنه في أي مكان آخر، يذكر أن التعليمات جاءت إلى موسى، وهو أبلغها لهرون (مثلاً ٦: ٢٣، ٨: ٢).

هنا ذكَّر الرب الشعب، بأنه كان قد سبق (قا ١: ٥٠-٥٣، ٣: ٥-١٠) فأعد لهم ما كانوا يصرخون من أجله. فإن واجب اللاويين هو حراسة خيمة الاجتماع (ع٣-٤)[1]، حتى لا يقترب من لا حق له في الاقتراب، فيشتعل بسببه غضب الله على الأمة. على أن اللاويين ذاتهم قد منعوا من القيام بأعمال كهنوتية معينه، مثل دخول خيمة الاجتماع أو الخدمة لدى المذبح. وقد صار على الكهنة واجب الحراسة حتى لا يقع اللاويون في هذا التعدي وهذا أيضاً يستنزل الدينونة (ع٥ و٧)- فيجب أن يُقتل من يمسكهم الكهنة في هذه الخطية (ع٧).وفى الحقيقة لو حدث المحظور، وتعدى غير المصرح لهم بالاقتراب على حقوق الكهنة أو اللاويين، فإن أصحاب الحقوق هم الذين يقع عليهم اللوم الأكبر، لأنهم قصَّروا فى واجب حراستهم « أنت وبنوك وبيت أبيك .. تحملون ذنب المقدس.. ذنب كهنوتكم» (ع١) وهكذافعمل الكهنة واللاويين عمل روحى أشبه بمانعة الصواعق، أو يتحملون غضب الله عندما يخطيء الغير، حتى ينجو الشعب ككل. وفي هذه القرينة (قا ١٧: ٢و٦) فإن التعبير "بيت أبيك" ربما يعني سبط لاوي، وليس عشيرة القهاتيين أو أسرة عمرام أي هرون (خر ٦: ٢٠). وهكذا فالكهنوت هبة، ليس فقط للكهنة بل لكل إسرائيل (ع٧).

ع٨-٢٠ . وتقديراً لخدمتهم للمذبح، يتلقى الكهنة أجزاء من الذبائح، وباكورات المحاصيل، وأبكار الحيوانات. ومعظم هذه الحقوق ذُكرت في أماكن أخرى من الأسفار الخمسة (قا لا ٦: ١٤- ٧: ٣٦، ٢٧: ٦-٣٣). ويذكرهم بأن كل أفراد العائلات الكهنوتية يأكلون منها بشرط كونهم طاهرين، أي غير مصابين بمرض جلدي، أو سيل، وغير متنجسين لميت (قا ٥: ٢، لا ٧: ١٩- ٢١، ٢٢: ٢-٩). وهذه الحقوق من الذبائح قُصد بها تعويض الكهنة عن حرمانهم من الميراث. إن ميراثهم هو الله ذاته، وهو الذي يدبر احتياجاتهم عن طريق عطايا شعبه (ع٢٠).

وهنا يذكر قائمتين من العائدات الكهنوتية الأولى هي الذبائح، والتي لهم وحدهم الحق فيها عدا تذكارها الذي يحرق على المذبح: وهي تقدمة الدقيق ذبيحة الخطية، وذبيحة الإثم (لا ٢، ٤: ١- ٦: ٧، ٦: ١٤- ٧: ٧) هذه "قدس أقداس" (ع٩) ولا يأكل منها سوى الكهنة "كل ذكر يأكلها" (ع١٠) والقائمة الأخرى من التقدمات تدعى ببساطة "قدس" (ع١٧-١٨) من حق كل أفراد أسرة الكاهن بشرط أن يكونوا طاهرين (ع١١ و١٩). وتشكل هذه الأجزاء من ذبيحة السلامة المخصصة للكاهن: وتدعى "الرفيعة" (ع١١ قا لا ص٣، ٧: ٣١-٣٤) وهي فخذ الحيوان الأيمن، وكذا صدر الترديد[2]. كذلك من حق الكهنة وعائلاتهم باكورات المحاصيل (ع١٣ قا خر ٢٢: ٢٩، ٢٣: ١٦و١٩، لا

(١) انظر تفسير (شَامَار مِشْمِرِت) في ما جاء تفسيراً لـ ١: ٥٣.
(٢) بالنسبة للاصطلاحات: الرفيعة، والترديد انظر تفسير ٦: ٢٠.

٢: ١٤، ٢٣: ١٠، تث ٢٦: ١-٤) كذلك لهم "كل محرَّم" وهو الشيء المخصص لله، بعهد ملزم عادة في الحرب (ع١٤ قا لا ٢٧: ٢٨-٢٩، يش ٦: ١٨-الخ، ١صم ١٥: ٢١). وكل أبكار الحيوانات للكهنة. وعلى الكهنة أن يذبحوها بالطريقة العادية، ثم يأكلوا منها هم وعائلاتهم (ع١٦- ١٩) أما الحيوانات غير الطاهرة (قا لا ١١)، وبكر الإنسان، أي الأبكار الذين لا يمكن أن يُذبحوا، فيجب أن يُفدوا: أي أن صاحبها يجب أن يقدم مبلغاً نقدياً للكاهن بدلاً من إعطاء حيوانه أو ابنه. وقد حدد فداء الطفل البكر بخمسة شواقل أي ما قيمته أجر ستة شهور (ع١٥- ١٦). ويؤكد الصفة الملزمة والدائمة لهذه الالتزامات بتسميتها "ميثاق ملح دهرياً" (ع١٩ قا ٢أي ١٣: ٥، خر ١٣: ٢، ٢٢: ٢٩-٣٠، ٣٤: ١٩-٢٠، لا ٢٧: ٢٦-٢٧) أي إن هذا العهد لا يفنى كالملح.

ع٢١-٢٤ . إن التشريعات السابقة عن حقوق الكهنة لا تعدو كونها تنظيماً لشرائع واردة قبل ذلك في أماكن أخرى من الأسفار الخمسة. ولكن تعيين العُشر لسبط لاوي هو أمر جديد. صحيح أن تقديم العُشر من المنتجات الزراعية كان تقنيناً مرعياً في الشرق الأدنى قديماً. فقد قدم إبراهيم ويعقوب كلاهما العشر (تك ١٤: ٢٠، ٢٨: ٢٢) وكذلك تقنين لا ٢٧: ٣٠-٣٣ فك العشر أو إبداله، فيفترض أنه كان قانوناً موجوداً من قبل. على أنه لم يذكر من يتسلم العشر. فورد ذلك هنا في هذه القانون حيث يتطلع إلى حياة مستقرة في كنعان حيث يكون تنفيذ ذلك ممكناً. وهنا يذكر أن اللاويين هم آخذو العشور.

قد أُعطي العُشر للاويين "أجرة"، "عوض.. خدمتهم.. خدمة خيمة الاجتماع" (ع٢١و٣١)، أي عمل تفكيك الخيمة وحملها وإقامتها. إن في ذلك تقديراً للمخاطر الكامنة في وظيفتهم: ذلك أنها متعلقة بالمقدسات التي تعرضهم للدينونة الإلهية، وهم بهذا وقاية للشعب من هذه المخاطرة (ع٢٢-٢٣). وأخيراً فتعتبر العشور تعويضاً للاويين عن حرمانهم من ميراث في الأرض، التي قسمت على باقي الأسباط، حيث أعطوا بقاعاً واسعة من الأرض يستقرون فيها. أما اللاويون فلم يعطوا سوى ثمان وأربعين قرية، مبعثرة في طول البلاد وعرضها (ع٢٤، ٣٤: ١٦- ٣٥: ٨، يش ص١٣-٢١).

ع٢٥-٣٢ . كذلك على اللاويين أن يفعلوا بالعشور التي يتقاضونها مثلما يفعل الفلاح بمحصوله: أي أن يعطوا عشر دخلهم أي "عُشراً من العُشر" (ع٢٦) بل يجب أن تكون هذه "الرفيعة" أفضل ما في العُشر (ع٢٩). فبعدما يفعلون ذلك يصير لهم الحق أن يأكلوا باقي العُشر حينما وحيثما شاءوا دون لوم يوجه إليهم (ع٣١-٣٢).

يمكن أن تشكل العشور، والباكورات، والتقدمات التي يتقاضاها الكهنة واللاويون، قدراً هائلاً من الدخل، لو كان الشعب أميناً في أدائها (قا مل ٣: ١٠، حج ص١). وكما يتضح من هذا الفصل، فإن هذه الأجرة، تعتبر اعترافاً بالأهمية البالغة لخدمة سبط لاوي، الذي يمثل الشعب لدى الله، ويمثل الله لدى الشعب، وعن طريق هذه الوساطة يخلص الشعب من مخاطر الإبادة. وقد علم يسوع وبولس أيضاً بأنه متوقع من الذين يسمعون الإنجيل، تقديم العطاء لخدامه بسخاء (مت ١٠: ٩-١٠، ١كو ٩: ٣-١٠، ١٦: ٢، قا مت ٢٣: ٢٣).

(د) نواميس التطهير (ص ١٩)

بالمفهوم اللاهوتي يوجد في إسرائيل ثلاث فئات هم الكهنة واللاويون والناس العاديون. وقد تناول ص ١٨مبحث المسئوليات والامتيازات الخاصة بالفئتين الأولى والثانية. وكيف أن عليهما أن يحرسا خيمة الاجتماع من تعدي أي إنسان غير مصرح له بالاقتراب. ولكن حتى لو تجنَّب العلمانيون التعدي الصارخ الذي يماثل تعدي قورح، فما زال هناك احتمال تدنيس الخيمة باقترابهم منها في حالة كونهم هم أنفسهم دنسين. فلهذا السبب نُفي كل متنجس من المحلة منذ وقت سابق (٥: ٢-٤، ١٢: ١٤، لا ١٣: ٤٥-٤٦). وأخطر نوع من النجاسة البشرية وأوضحه هو التنجس بميت. فأي من لمس جثة إنسان أو عظامه أو قبره ،أو دخل خيمة ميت، يتدنَّس (ع١٤-١٦). وفوق ذلك فإن هذه النجاسة مُعدية: بمعنى أن النجس إذا مس أي شيء نجَّسه، وهذا بدوره ينجِّس أي شخص أو شيء يمسه (ع٢٢، قا لا ١٥). وهكذا فإن موت أي فرد في المحلة يمكن أن يدنِّس كل من فيها وبالتالي يمكن أن ينجِّس مسكن الرب (ع١٣ و٢٠) ما لم تؤخذ لذلك إجراءات وقائية. وكلما اتصل المقدس بالنجس، كانت النتيجة عقوبة الموت المباغت (ع١٣و٢٠ قا لا٧: ٢١، ٢٢: ٣، قا إش ٦: ٣و٥).

كان موضوع ص ١٨، هو تعيين الكهنة واللاويين كحرس لخيمة الاجتماع مخافة أن تقع مثل هذه الدينونة على الشعب. وموضوع هذا الأصحاح هو ما يلزم من تدابير، ووسائط، للتطهير من التنجُّس بميت. وفي سفر اللاويين وُصفت وسيلتان لتطهير المنجسين: فإما الغسل بالماء، مع البقاء نجساً حتى المساء (١١: ٢٨و٣٩- ٤٠، ١٥: ١٦-١٨)، أو في أحوال أكثر خطورة فالبقاء نجساً مدى سبعة أيام ثم تقديم ذبيحة (١٤: ١٠-الخ، ١٥: ١٣-الخ و٢٨-الخ). ولكن تقديم ذبيحة أمر صعب ومكلِّف، ومن شأنه أن يضيف الهموم إلى مصاب أسرة الميت وأصدقائه لذلك يقدِّم هذا الأصحاح علاجاً بديلاً، يبين مدى خطورة النجاسة المتسببة عن الموت، وفي الوقت ذاته بدون تكلفة ذبيحة ومضايقاتها. والبديل هو معالجة المتنجِّسين بميت، بمزيج من عناصر ذبيحة خطية مذابة في الماء.

يبدو للكثيرين من أناس عصرنا، أن طقوساً مثل الطقس الموصوف هنا، أنه أشبه بخز عبلات سحرية صرفاً، وأنها تبين أي أناس بدائيين وسُذَّج كان أناس العهد القديم. ولكن علماء الأجناس البشرية تحققوا حالياً من أن ممارسى الطقوس لا يفعلون ذلك بجهل سواء الذين وجدوهم في أفريقيا أو الذين ذُكروا في النصوص القديمة. وتحققوا أنهم لا يمارسون ممارسات سحرية، بل إن هذه المراسيم، تعبِّر عن أعمق الحقائق عن الحياة كما يراها مجتمعهم تماماً مثلما تعبِّر ممارساتنا.

كانت ذبائح الخطية عنصراً هاماً في عملية الكفارة عن النجاسة الخطيرة. والإجراء الأساسي في ذبيحة الخطية هو رش جانب من دم الذبيحة، على المذبح أو على جزء من خيمة الاجتماع لتطهيرها من الخطية. ثم يُحرق جزء من الذبيحة على مذبح المحرقة، ولكن معظمها يُحرق خارج المحلة (لا ٤: ١-٢١). أما في حالة البقرة الحمراء، فالأمر يختلف عنه في حالة الذبيحة العادية من حيث أن ذبحها ذاته يحدث خارج المحلة وليس بجانب المذبح. ومع

أنها تُحرق، فالكلمة المترجمة "تُحرق" (سَارَف) لا تعين حرق الذبيحة[1]. والمهم هنا هو الحصول على رماد ذي خاصية مطهرة. ومن أجل هذا السبب يُحرق أيضاً دمها (ع٥) الأمر الذي لا يتكرر مرة أخرى في كل العهد القديم. ولأن الدم هو أعظم العوامل التي يذكرها الكتاب المقدس من حيث فاعلية التطهير والتقديس (قا عب ٢٢:٩)، فإنه يشكِّل العنصر الأساسي فيما يحرق. ومعه يُلقى في النار أشياء أخرى لها ذات الخاصية التطهيرية لكي تكون مع الدم ذلك الرماد: وهي خشب أرز وزوفا (والمقصود بها عشب الزعتر) وقرمز- وهذه تُستعمل أيضاً في تطهير الأبرص (لا ١٤:٤، قا مز ٧:٥١). كذلك المفروض أنه لذات السبب يهتم بأن تكون البقرة حمراء. فإنه عادة لا يهم لون الحيوان. ولكن في هذه الحالة يجب أن تكون حمراء بلون الدم، ويشترط فيها أنها لم تستخدم للحرث أو جر عربة (ع٢) أي أنها صغيرة السن نسبياً. وربما من هنا جاء التعبير عنها في عب ١٣:٩ بكلمة "عَجَلَة".

فبعد تجهيز الرماد يُجمع ويُحفظ خارج المحلة، فيكون معداً لخلطه بالماء عندما يتطلب الأمر ذلك. وهكذا يكون مفعولها، مفعول ذبيحة خطية فورية. فإذا مس إنسان ميتاً، يُخلط بعض هذا الرماد في ماء حي، ويرش على ذلك الإنسان بواسطة فرع زعتر (ع١٨). وهذا الإجراء يُفعل مرتين: في اليوم الثالث وفي اليوم السابع، من يوم تنجسه بالميت (ع١٢ و١٩). أما من يهمل إجراء هذا الطقس، فيعرِّض نفسه للقطع أي الموت الفجائي العاجل (ع١٣ و٢٠).

يكون نجساً إلى المساء الذين جهزوا الرماد، وكذلك الذين يرشون الماء الذي يحتويه، ولو أن نجاساتهم ليست بخطورة من مس ميتاً. وكل ما يحتاجونه هو أن يغتسلوا وينتظروا حتى المساء (ع٧-١٠ و٢١). هذا يحيرنا لأول وهلة. ولكنه في توافق مع اعتبار الرماد مطهراً كالدم. فدم الذبيحة مطهر عند استخدامه استخداماً صحيحاً. ولكن الثياب والأواني التي تبقَّع بالدم، يجب أن تُغسل أو تُعدم (لا ٦:٢٧-٢٨). وكذلك نزيف الدم، وقت الطمث والولادة معتبر نجاسة (لا ص١٢، ١٥: ١٩-الخ).

شبَّه بالاق إسرائيل بثور (عد ٤:٢٢، قا إش ٣:١) وشبَّه هوشع إسرائيل مرتين ببقرة وعجلة (هو ٤: ١٦، ١٠: ١١). وفي العهد الجديد، حيث يعتبر ربنا تشخيصاً لإسرائيل المثالي، يعتبر أمراً طبيعياً أن يقارن فعل دم المسيح بفعل رماد عجلة (عب ٩: ١٣-١٤). وكما كان للذين تحت ظل العهد العتيق في هذا الطقس وسيلة جاهزة للطهارة الجسدية، فكذلك يذكرنا العهد الجديد بأن دم يسوع المسيح ابنه يطهرنا من كل خطية" (١يو ٧:١).

(١) تستعمل الكلمة العبرية (هِقْطير = يوقد (لا ٩:١)) للتعبير عن الحرق فوق المذبح باعتبارها وقود رائحة سرور للرب.

٤- من قادش إلى عربات موآب

(١:٢٠-١:٢٢)

إن الملاحظة المختصرة عن موت مريم (١:٢٠) تعتبر مقدمة لرواية الرحلة الثالثة والأخيرة في ما يرويه سفرا الخروج والعدد. فالأولى هي الرحلة من البحر الأحمر إلى سيناء (خر ١٣-١٩). والثانية من سيناء إلى قادش (عد ١١-١٢) أما هذه الرحلة النهائية فتوجز مسيرتهم من قادش إلى عبر الأردن (عد ٢٠-٢١). وكما أشرت في المقدمة تشترك الثلاثة في مواضيع معينة تسودها جميعاً مثل حروب مع الأعداء ((خر ١٤، ١٧: ٨- ١٦، عد ١٤: ٤٥، ٢١: ١- ٣٥) والتذمر بسبب عدم وجود الطعام والماء، وتقديمه معجزياً (خر ١٦-١٧، عد ١١، ٢٠: ٢-١٣). والحاجة إلى الإيمان (خر ١٤: ٣١، عد ١٤: ١١، ٢٠: ١٢) ودور موسى وهرون ومريم (خر ١٥: ٢٠-٢١، عد ١٢، ٢٠: ١).

ولكن كلا من الروايات الثلاث تتطور بصورة تختلف عنها في الأخرى كثيراً. تبدأ الأولى بهزيمة المصريين وبموسى ومريم يرنمان ترنيمة الظفر عند البحر الأحمر (خر ١٥) وبالشعب يؤمنون بالرب وبعبده موسى (١٤: ٣١) ثم يتغير الحال إذ يشتكي الشعب من عدم وجود الطعام والماء. وتبدأ الرحلة الثانية بداية حسنة بقيادة السحاب والنار لهم ويتقدمون نحو أرض الموعد (عد ١٠: ١١- الخ) ولكن بعد ذلك يجيء التذمر من الشعب ومن مريم، ثم تقرير الجواسيس المثبِّط للهمم، والذي يؤدي إلى تأجيل الغزو، وأخيراً إلى الهزيمة في حرمة، أما الرحلة الثالثة فتسير سيراً مختلفاً، إذ تبدأ بداية حزينة وتنتهي نهاية غالبة فرحة، ذلك أنها تبدأ في ص ٢٠ بسجل لموت مريم وهرون، وبعدم إيمان موسى الذي حرمه من الدخول إلى كنعان. ولكن بعد ذلك تأتي في ص ٢١، النصرة في حُرمة، حيث سبقت هزيمتهم فيها منذ سنين (قا ١٤: ٤٥) ثم يتلوها الانتصار على سيحون ملك حشبون وعوج ملك باشان، وما يرافق ذلك الانتصار من ترانيم قصيرة واحتفالات (٢١: ١٤-١٥ و١٧-١٨ و٢٧- ٣٠). وتذكرنا هذه الانتصارات الثلاثة وترانيمها بالانتصار الأول والأعظم على المصريين عند البحر الأحمر، حيث أشاد به موسى ومريم خر ١٥ . وهكذا فهذه الرحلة الأخيرة تعكس النمط الوارد في سابقتيها، حيث تبدآن بالانتصار وتنقلبان إلى المآسي، أما هذه فتبدأ بالمأساة وتنتهي بالانتصار، وتجدد الآمال في دخول أرض الموعد.

١- موت مريم (١:٢٠)

في قصة الخروج، كانت مريم أخت موسى هي الأنثى التي اضطلعت بدور البطولة القيادية. لذلك فخبر موتها جدير بالذكر (خر ٢: ٤-٩، ١٥: ٢٠-٢١، عد ١٢). كذلك في الخبر ما يذكِّر، بالحكم الإلهي بأن كل الجيل الذي خرج من مصر، لا يدخل كنعان، وأيضاً فيه ما ينبيء بالمصير المماثل الذي سيحل بأخويها هرون وموسى (٢٠: ١٢و٢٤-٢٩، تث ٣٤). كذلك مما يُذكر أن المرأة المركزية في العهد الجديد هي أيضاً تدعى مريم.

أما "برية صين"، فمجاورة لقادش، وهي تغطي جزءاً كبيراً من أرض الجنوب. جاءت الجماعة إلى هناك "في الشهر الأول". يحتمل جداً أن السنة التي يقع فيها هذا الشهر قد حُذفت، مع أنه لا يوجد دليل نصي على الحذف، ولكن بحسب ما يرد في ٣٣: ٣٨، مات هرون في السنة الأربعين بعد الخروج من مصر (قا ٢٠: ٢٢-٢٩)، فلذلك

يحتمل أن الأسباط عقدت اجتماعها الثاني في قادش بعد فترة تجوالهم في زمن مبكر من ذات السنة.

٢- مريبة (٢٠: ٢-١٣)

هذه قصة تذمر كلاسيكية أخرى، فيها شكا الشعب من عدم وجود الماء، وقد وجه الرب موسى وهرون لكي يقدماه للشعب (قا خر ١٥: ٢٢- ٧:١٧، عد ١١: ٤-٣٥، ٢١، ٥:٢١-١٨). وجدير بالذكر أن نلاحظ التشابه بين ما يُسجَّل هنا وما يُسجَّل في سفر الخروج (١:١٧-٧) بالرغم من أن تذمر إسرائيل الأول حينئذ، كان عن عدم وجود الماء كليةً. فنلاحظ أن كلا المرتين أن "خاصم الشعب موسى" وسألوه "لماذا أصعدتمانا من مصر؟" وفي كلا المرتين قيل لموسى أن يأخذ العصا وأن "يخرج لهم ماء من الصخرة". وفي كلا الموضعين، دُعي المكان نتيجة لما حدث من الشعب "مريبة"(ع١٣).

بسبب هذه المشابهات، رأى البعض أنهما قصة واحدة رويت مرتين، مرة في الخروج وأخرى في العدد. ولكن يبدو أن هذا غير صحيح إذ لا يظهر أن كاتب سفر العدد فهم القصة على هذا النحو لعدة أسباب:.

أما أولاً فلأن خر ١٧ لا يذكر إلا موسى ولكن عد ٢٠ يذكر موسى وهرون. وثانياً إن قصة العدد تفترض حدوث ما يرد في ص ١٧ عن إفراخ عصا هرون، حيث أن ٣:٢٠ يشير بوضوح إلى ما حدث في ١٢:١٧-١٣، وحيث أن تعليم الله لموسى بأخذ العصا (ع٨)، فأخذ موسى العصا من أمام الرب كما أمره" (ع٨-٩)، فهذا يشير إلى ما حدث في ١٧: ٩-١٠ .ولكن أوضح اختلاف بين السجلين، هو أن في الخروج كان أمر الرب لموسى بضرب الصخرة، بينما هذا العمل في العدد يشكل جوهر عصيان موسى.

بالرغم من أن قرينة (ع١و١٤) وكذلك قرينة (تث ٥١:٣٢) تربط هذه الحادثة بقادش، فإن هذا يسبِّب المشاكل حيث أن قادش برنيع يعتبرونها (عين جديرات)، التي بها ينابيع قوية جداً. لذلك فالأرجح أننا بصدد قادش أخرى غير المذكورة في ١٣:٢٦ (ذلك أنهم يحددون قادش مريبة بأنها: (عين قَادَيْس) وهي مع أنها مجاورة لعين جديرات لكن ينابيعها أقل). وربما أن ينابيعها القليلة بها ما يتسبَّب في جعل إمدادها غير منتظم [1].

والأمر المحير أكثر من ذلك هو لماذا يعتبر تصرف موسى في هذه المناسبة ملوماً، بينما في رفيديم فعل نفس الشيء، ولم يصب بأذى؟ يقول ع١٢ "من أجل أنكما لم تؤمنا بي". ويرى بعض المفسرين صعوبة في اعتبار عمل موسى أنه عدم إيمان. إن مفتاح هذه المشكلة هو في المقارنة بين تعليمات الله لموسى، مع تنفيذها. كثيراً ما تظهر روايات التثنية بهيئته الشكلية والتكرارية حيث أنها تسجل بتدقيق إتمام أوامر الله (قا ع٢٥-٢٦ مع ع٢٧-٢٨). أما هنا فيوجد حيدان شديد بين الأمر والتنفيذ. فإن التعليمات إلى موسى كانت "خذ العصا واجمع الجماعة.. وكلِّما الصخرة" (ع٨) أما ما حدث فهو أنه "أخذ.. العصا... وجمع الجمهور... فقال لهم" بدلاً من أن يكلم الصخرة، ثم "ضرب الصخرة" (ع٩-١١). ومع أن هذا أخرج ماء، لكنه لم يكن ناتج الطريقة الإلهية المقصودة، واعتبر تمرداً على وصية الله (ع٢٤) وعدم إيمان. ومع أن اللاهوتيين المسيحيين، حال اتباعهم لبولس الرسول،

---

(١) يحدد م. هاريل في كتابة «ماساى سيناى» ص ٢١٧ قادش برنيع على أنها عين جديرات، وقادش مريبة على أنها عين قاديس. ويبين ان الينابيع قد تجف بعد مواسم جافة متعاقبة وكذلك بـ أهرونى فى مقال دائرة المعارف «مقرات» ص ٣٩-٤٢ يشير إلى أن قادش برينع تعنى كل مجموعة الآبار فى المنطقة ولكن عين قاديس هى المقصودة بالاسم القديم قادش.

يميزون بين الإيمان والطاعة، ولكن هذا التفرع غير معروف في العهد القديم، حيث الإيمان هو الاستجابة الصحيحة لكلمة الله سواء كانت كلمة وعد أو كلمة أمر. وبهذا المعنى يأتي في مز ١١٩: ٦٦ "بوصاياك آمنت" أي أن عكس الإيمان هو التمرد والعصيان (كما في تث ٩: ٢٣، ٢مل ١٧: ١٤).

وهكذا فعدم التنفيذ الدقيق لتعاليم الرب في ما فعل موسى، كان أشبه بعدم إيمان الشعب بمواعيد الله في الإصغاء لتقرير الجواسيس المتشائم (عد ١٤: ١١) وكلا الأمرين كان عقابه الحرمان من أرض الموعد. ولأن هرون أعان موسى في هذا (ع٨ و١٠) فقد لاقى نفس العقاب (ع١٢).

وقد أضاف موسى غضبه إلى عدم إيمانه الذي عبَّر عنه بقوله للشعب في (ع١٠) والذي يوصف بأنه "فرط بشفتيه" (مز ١٠٦:٣٣)، ثم ضرب الصخرة مرتين (ع١١) ويرى دي فولكس أن في ضرب الصخرة عنصراً من التعدي على قداسة الله حيث أن الصخرة ترمز إلى الله، وقداجتمع الشعب في اجتماع خشوعي مهيب (ع١٠) أمامها، وكأنهم مجتمعون أمام التابوت أو أمام خيمة الاجتماع. وقد قيل لموسى بأن "يكلمها" (ع٨). زد إلى ذلك أنه في أي مكان آخر من الكتاب المقدس يشبه الله بصخرة (مثلاً مز ١٨: ٢، ٣١: ٣، ٤٢: ٩، الخ). وهذا المفهوم للصخرة يوافق الترجوم، وما قاله بولس: "كانوا يشربون من صخرة روحية تابعتهم والصخرة كانت المسيح" (١كو ١٠: ٤).

بعصيان موسى للتعليمات، وبعدم احترامه لرمز الحضور الإلهي، يوصف موسى بأنه لم "يقدس" الله وهذا يعني أنه لم يعلن طهارة وسمو الله مما يصعب معهما أن يُدنى منه. وحيث أن الله "يتقدس في" غير المقدسين بدينونتهم الفورية أو المؤجلة (ع١٣ قا لا ١٠: ٣) عند اقترابهم منه، مثلما حدث لابني هرون، اللذين ماتا، عندما قدما ناراً غريبة لم يأمر الله بها، وفي لحظتها -إذاً فموسى وهرون قد لقيا عقاباً أخف: وهو أنهما لا يدخلان "هذه الجماعة إلى الأرض التي أعطيتهم إياها" (ع١٢). ومع هذا فقد اعتبر الله هذا كافياً، لإرضاء قداسته (ع١٣). لاحظ الجناس الجميل في الكلمة "فتقدس" (وَيِّقَّاديش) مع اسم الموقع ("قادش" = مقدس (وتطلق على الشخص أو المكان) وهو الموقع الذي يجاور الموضع الذي فيه حدثت الأحداث المذكورة.

يحوي هذا القسم من العدد موت مريم، وبعده الحكم بالموت على أخيها، وبذا يكون هذا القسم غاية في المأساوية، لكنه في الوقت نفسه، يظل ذكرى لقداسة الله، وفساد البشر (قا ١كو ١٠: ٤-١٢)، وإلى الحاجة إلى الطاعة الأمينة (عب٣: ٧-٤: ١٣). فقط في يسوع نستطيع أن نجد "أنهار ماء حية" (يو ٧: ٣٨، قا ٤: ١٠-١٥) تمكّننا من الدخول إلى الراحة الموعودة لشعب الله (عب ٤).

٣- المواجهة مع أدوم (٢٠:١٤- ٢١)

بدأ الدخول إلى أرض الموعد بهدوء بطلبه إلى أدوم أن يمر إسرائيل داخل حدوده. فعندما رُفض الطلب، تحوَّل إسرائيل عنه (٢١: ٤، قا تث ٢: ١-٨). وبالرغم من وضوح العبارات الكتابية، فمن الصعب معرفة أي طريق بالتحديد سلكها إسرائيل من قادش إلى بلاد موآب. ويرجع السبب في ذلك إلى أن موقع الأماكن المذكورة، غير معروف بصورة أكيدة. ففي ع١٦ يقول عن قادش "في طرف تخومك"- تخوم أدوم. ويُفهم من هذا أن تخوم أدوم تمتد من صحراء العربة غرباً إلى شمالي أرض الجنوب. هذا إذا اعتبرنا قادش هي قادش برنيع. أما إذا

اعتبرناها قادش مريبة، وأنها في موقع آخر (انظر ما سبق من تفسير عن ع٢-١٣)، فلا يتطلب الأمر امتداد تخوم آدوم إلى كل ذلك الاتساع. والأمر الأكيد هو أن تخومهم الحيوية هي التي تقع شرقي صحراء العربة- في الجبال التي تمتد شرقاً من البحر الميت إلى خليج العقبة. وقد كانت تلك الجبال الشرقية هي التي فيها تسير "طريق الملك". وربما كانت هي ذات الطريق الذي يسلكه التجار من دمشق إلى شبه جزيرة العرب (ع١٧ قا ٢١:٢٢). ويبدو أيضاً أن تث ٢:٨، قض ١١: ١٥-الخ، تصور تحول مسيرة إسرائيل ليدوروا حول حدود أدوم الشرقية في مجيئهم إلى عربات مواب. ولأجل كل هذه الأسباب، فالأيسر أن نفترض أن قادش التي منها "أرسل موسى رسلاً.. إلى ملك أدوم" (ع١٤) ليست هي قادش برنيع، وأنها أبعد منها إلى الشرق- فهذا أيسر من أن نزعم أن مملكة أدوم امتدت غرباً إلى قادش برنيع.

إن الهدف الرئيسي من هذا الفصل هو أن يظهر مباشرة اتجاه إسرائيل السلمي لجيرانه. بالرغم من أن سكان كنعان ذاتها وهي المنطقة التي تقع غربي الأردن، قد تعاملوا معهم بقساوة، فإن سكان شرقي الأردن قد تعاملوا بلطف (قا تث ٢٠: ١٠-١٨) فأدوم على وجه الخصوص تعاملوا معه بلطف لأنه "أخو إسرائيل" (ع١٤ قا تث ٢٣:٧). فالأدوميون بحسب تك ٢٧: ٣٠، ٣٦: ١ هم نسل عيسو أخي يعقوب (الذي دعى إسرائيل تك ٣٢: ٢٨).

جاءت صياغة أسلوب الطلب في صورة رسالة دبلوماسية، موافقة جداً لأعراف الكتابة الشرقية، التي وُجدت في محفوظات مَاري. وبابل وعلك والعمارنة. وتتكون من عدة محتويات نموذجية: الأولى ذكر المرسل إليه "ملك أدوم" (ع١٤) والثانية الصيغة "هكذا يقول" والثالثة ذكر المرسل منه ومكانته "أخوك إسرائيل" (الصيغة الأكثر شيوعاً في المراسلات الدبلوماسية "عبدك" ولكنهم هنا فضّلوا عبارة أخرى). والرابعة ذكر مأزق إسرائيل الحالي ودفاعه الذي أدى إلى الطلب (ع١٥) وأخيراً الطلب ذاته (ع١٧).

كل ما طلبه إسرائيل هو حق العبور في الطريق الرئيسي العام. ولكن هذه الطلبة رُفضت مع استعراض للقوة، وربما كانت في الذاكرة مناسبة مواجهة عيسو لأخيه بالعنف (تك ٣٢: ٦-الخ)، وفي كلا المواجهتين كان الحل بالوفاق، بعكس ما صار في الأزمنة الأخيرة في بضعة معارك مرة (١مل ١١: ١٥- ١٦، ٢مل ١٤:٧، مز ١٣٧: ٧).

٤- موت هرون (٢٠: ٢٢-٢٩)

بدون أي تلميح للعواطف حتى ع٢٩ جاء خبر موت رئيس الكهنة الإسرائيلي الأول.كنوع من السرد الإكلينكيي وينبِّر سجل هذا الوصف الفاتر للحدث، على حتمية الدينونة الواقعة على هرون (ع٢٤ قا ع١٢) بسبب عصيانه في مريبة، الأمر الذي لو نقارنه ببعض الجوانب المبكرة في سيرة هرون، لأثار الشجن حول موته (قا خر ص٧-الخ، ص٢٤، ٣٢، لا ص ٨-١٠).

ع ٢٢-٢٣ . أما "جبل حور" فبحسب تقليد مبكر يرجع إلى زمان يوسيفوس، هو جبل النبي هرون، وهو جبل بجوار بترا. ولكن معظم الدارسين العصريين يرفضون هذا الاعتبار. ويفضلون عليه اعتبار أن موقع جبل هور في مكان ما في شمال شرقي قادش برنيع. وقالوا بأنه حيث أن بترا في داخل مقاطعة أدوم، فلا يمكن أن يكون جبل هور هو جبل هرون، لأن الكتاب يقول عنه "على تخم أرض أدوم (ع٢٣). ولكن بما أن حدود أدوم غير معروفة في ذلك الوقت على وجه التحديد، فإن الاعتراض على الموقع التقليدي غير مقنع. ويرد في تث ١٠: ٦ أن هرون مات في

موسير، ويبدو أنها هي ذات "مسيروت" (عد ٣٣: ٣١) وهي سابع وقفة قبل جبل هور (٣٣: ٣٨). ولكن حيث أن موقع موسير، وموقع جبل هور كليهما غير مؤكد، فمن العبث الجدل حولهما.

ع٢٤- العبارة "يضم إلى قومه" هي العبارة المعتادة للتعبير عن موت بار في عمر متقدم. فهكذا استخدمت للتعبير عن موت إبراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب وموسى (تك ٢٥: ٨ و١٧، ٣٥: ٢٩، ٤٩: ٣٣، عد ٣١: ٢). وحيث أنها بضدها تُعرف الأشياء، فإن عدم الدفن، وعدم "الضم" (إر ٨: ٢، ٢٥: ٣٣، حز ٢٩: ٥) تعتبر علامة لدينونة إلهية مرعبة. على أن العبارة أكثر من مجرد كناية: فهي تعبِّر عن مفهوم مركزي في العهد القديم عن الحياة بعد الموت، حيث يعود أفراد الأسرة بعضهم إلى بعض في (شيئول) مكان الموتى. وقد عبَّر عن هذا داود حين قال عند موت ابن بثشبع: "أنا ذاهب إليه وأما هو فلا يرجع إليَّ" (٢صم ١٢: ٢٣) لذلك، فمع كون هرون وموسى كليهما، ماتا خارج أرض الموعد بسبب خطيتهما في مريبة، فقد كانت هذه هي حدود عقوبتهما. ثم جمعهما الموت مع الآباء وغيرهم من قديسي العهد القديم.

ع٢٥-٢٩ . إن إحالة هرون إلى التقاعد من خدمته كرئيس كهنة، تعتبر لحظة ذات مغزى فريد في حياة إسرائيل. وقد تمت مراسيمها في رموز طقسيّ خلع ثياب رئيس الكهنة عنه وإلباسها لابنه العازار. وإذا جعلنا في حسباننا أن رئيس الكهنة هو الوسيط الأعلى بين الله وإسرائيل، وأن وقار وظيفته معبَّر عنه بروعة ملبسه، وإذا كان لدينا تقدير لمدى توقف حياة الأمة على قيام رئيس الكهنة بمهمته بأمانة، استطعنا أن ندرك، كيف أن موت رئيس الكهنة يحدد نهاية عصر. وفي ضوء هذا المعنى نفهم كيف يعتبر عد ٣٥ موته تكفيراً عن بعض الخطايا. على الأقل من يُقتل سهواً، ويعاقب بتحديد إقامته في مدينة ملجأ ويطلق سراحه عندما يموت رئيس الكهنة (عد ٣٥: ٢٨). أي أن إطلاق سراح قاتل أخيه سهواً وتمتعه بحياته مرة أخرى متوقف على موت الشخص الذي يمثل الله لدى إسرائيل، ويجسِّد في وظيفته حياة كل الأمة.

ويرى العهد الجديد في هرون رمزاً لربنا، في عمله الكهنوتي. وفي الوقت الذي كان كهنوت العهد القديم غير كامل من حيث قدرته الكفارية، فإن موت المسيح وقيامته، وشفاعته في السماء، كاملة وذات تأثير مطلق، لدرجة عتَّقت نظام رئيس الكهنة هرون (عب ٤: ١٤- ١٠: ١٨، خاصة ٧: ٢٣-٢٧).

٥- الانتصار في حرمة (٢١: ١-٣)

تسجل هذه الملاحظة الموجزة أولى انتصارات إسرائيل على الكنعانيين، وتبشِّر بفجر عصر جديد، بل وتبشِّر أيضاً بنهاية تعويق إتمام المواعيد. فقد انتصر الشعب لأول مرة بعد أربعين سنة تقريباً، وفي ذات المكان، حرمة، الذي فيه كانت المحاولة الخائبة للدخول إلى أرض كنعان، بعد رجوع الجواسيس من مهمتهم (١٤: ٤٥). وكان انتصارهم بمثابة عربون للدخول إلى كنعان -الأمر الذي قارب أن يبدأ (قا أف ١: ١٣- ١٤).

ع١ , كانت عراد مدينة كبيرة في الجزء الشمالي بأرض الجنوب، تقع على بعد ١٧ ميلاً (٢٧كم) جنوبي حبرون. وإذا صح أن إسرائيل حارب ملك عراد بمجرد تركهم لجبل هور، كان هذا أوضح دليل يمدنا به النص الكتابي عن موقع جبل هور. ولكن كثيراً من الباحثين، بغض النظر عن اختلاف مشاربهم أخذوا بالافتراض أن هذا الحدث قد سُجِّل هنا، لسبب موضوعي وليس لسبب تاريخي- ولو أن عد ٣٣: ٣٧-٤١ يمكن أن يقدِّم دليلاً ضدهم

حيث أنه يروي ذات المسيرة التي يرويها عد ٢١: ٤ . وكان يمكن أن نقول بإن المعركة حدثت في مكان ما في شمالي أرض الجنوب أو صحراء العربة لولا أن ٢١:١-٣ مختصر جداً دون أن نبني عليه دليلاً للمسافرين. ثم لا نستطيع أن نعرف طول المسافة التي سارها ملك عراد "في طريق أتاريم"، لكي يعترض طريق إسرائيل. حيث أن أتاريم مجهولة المكان.

أظهرت الحفريات في تل عراد، أنها كانت مدينة مهمة في العصر البرونزي الباكر، وفي عصر الملكية في إسرائيل. أما العصر البرونزي الأوسط أو المتأخر، فلا أثر مهم في هذا الموقع. فلهذا يبدو أن عراد المقصودة في زمان فتح كنعان، في موقع آخر من المجاورة، وأن اسمها أُطلق بعد ذلك على تل عراد. وهناك رأي يقول بأن عراد كان اسم المنطقة كلها وقد كانت العاصمة هي حرمة، ويعينونها بأنها هي تل الملح التي تبعد٢/١ ٧ ميلاً (١٢كم) جنوبي تل عراد. ولكن يش ١٤:١٢ يميز بين عراد وبين حرمة. لذلك فيوجد احتمال آخر أن عراد الكنعانية- هي تل الملح وأن حرمة هي خربة المشش التي تبعد ٢/١ ٣ أميال (٦كم) من تل الملح إلى الجنوب. وكلا الموقعين به تحصينات العصر البرنزي الأوسط، وهي موافقة للقرن الخامس عشر ق.م - تاريخ الخروج والفتح . وليس في ق١٣كما يؤرخ لها البعض.

ذُكرت معارك أخرى حدثت في هذه المنطقة في يش ١٢: ١٤، قض ١: ١٦-١٧ . لذلك فيبدو أن الكنعانيين هزمهم موسى أولاً، ثم بعد ذلك يشوع. ولكنهم عادوا إلى موطنهم. ولم يطردوا إلا أخيراً، في رحلة متأخرة في زمان القضاة. وواضح أن هذه هي الحال مع حاصور التي أخذها يشوع (١١: ١٠-١٤) ولكن احتلها مرة ثانية يابين ملك كنعان، الذي لم يُطرد إلا بعد الحرب التي قادتها دبورة وباراق (قض ٤).

ع٢-٣ . "أحرِّم مدنهم". هكذا نذر إسرائيل أن يبيد الكنعانيين، "فحرموهم". لذلك فتسمية المكان "حرمة"، يحمل أبلغ معاني تلك الظاهرة في أحداث سياسة صادق عليها سفر التثنية (مثلاً ص٧، ٩) ويبين سفر يشوع كيف أنهم نفذوها جزئياً. ومن البلاد التي حرموها قبلاً، تبعيرة (عد ١١: ٣)، قبروت هتأوه (١١: ٣٤)، مريبة (٢٠: ١٣). وهنا أشهرها حرمة.

ويبرر سفر التثنية هذه المعاملة للكنعانيين، كإجراء وقائي ضد الارتداد (٤:٧). وهي معاملة تبدو لنا وحشية، ولكنها مثل باقي الناموس العقابي الإسرائيلي، والذي يصر على أن الموت هو الجزاء الرادع للعديد من الأخطاء الدينية. ذلك لأن الوفاء للرب ونقاوة الإيمان هما أعلى القيم في الأخلاقيات الإسرائيلية، وفي نظامها الديني.

٦- الحية النحاسية (٢١: ٤-٩)

"وكما رفع موسى الحية في البرية هكذا ينبغي أن يُرفع ابن الإنسان" هكذا اقتبس ربنا هذه القصة كرمز لصلبه. وبهذا الاقتباس جعل هذه القصة أشهر أجزاء سفر العدد. وبالرغم من شهرتها فقد تشكك بعض الكُتَّاب في تاريخية هذه الحادثة ورأوا فيها تفسيراً أسطورياً، يبين أصل الحية النحاسية، التي وُجدت في الهيكل، وقد سحقها حزقيا (٢مل ١٨:٤). ولو أن التساؤل الأهم هو: لماذا عين الله هذه الواسطة للشفاء من سم الحيات، أو لماذا لم يجر الله معجزة دون اللجوء إلى رمز مثير للبلبلة بالنسبة لفاعليته ؟

إن الحفريات التي أُجريت في تمنة التي تقع على بعد ١٥ ميلاً (٢٥كم) شمالي إيلات. كانت إثباتاً رائعاً للقصة الكتابية، أو على الأقل إثباتاً لكونها ترجع إلى زمان البرية. فإنه في أسفل أحد أعمدة سليمان في تمنة، وجد روذنبرج هيكلاً لإله مصري يدعى هاتور. وأُرِّخ لاستعمال ذلك الهيكل في ق ١٣٠ ق.م. فحين هجره المصريون في ق. ١١ق.م، أخذه المديانيون، وعملوا له خيمة كمقدس أشبه بخيمة الاجتماع. وفي داخل هذا الهيكل وخيمته في القدس، وُجدت حية نحاسية طولها ٥ بوصات (١٢سم)(١).

ع٤ . يعتمد تفسير هذا الدليل الأركيولوجي على الافتراضات التي يسلم المرء بصحتها. وبالرغم من أي نوع من الافتراضات،فواضح أن لها صلة بالقصة الكتابية. لأن ع٤ يقول "وارتحلوا من جبل هور في طريق بحر سوف ليدوروا بأرض أدوم". وسواء رأينا أن جبل هور يقع بجوار بترا أم بجوار قادش برنيع، فيبدو جلياً أن إسرائيل جنوباً قاطعين صحراء العربة نحو تمنة. وفضلاً عن ذلك فإن موسى زوج المديانية، يقدر كثيراً نصيحة حميه المدياني (خر ٢: ١٦-الخ، ص ١٨، عد ١٠: ٢٩-٣٢). فلذلك ربما كانت لخيمة الاجتماع وكذا للحية النحاسية خلفية مديانية. أو ربما من الوجهة الأخرى تكون الخيمة -الهيكل المدياني، والحية النحاسية المديانية مقتبسة من موسى. حيث أنها ظهرت في هذه البقعة، بعد خيمة الاجتماع، والحية الموسوية بقرن من الزمان (في ١١٥٠ ق.م) وأيا إن كانت النظرية التى نفضلها، فقصة الحية النحاسية أساسها حدث تاريخي، وليس من اختراع خيال كاتب.

ع٥-٦ . هذه هي آخر مناسبة يسجلها سفر العدد، فيها تذمَّر بنو إسرائيل بسبب الطعام (قا ١١: ٤- الخ، خر ١٦) وأظهروا حنينهم إلى طيبات مصر، وقد وصفوا المن بالقول "الطعام السخيف". أما الكلمة "السخيف" فأصلها العبري (قِلُوقيل)، لا يرد إلا هنا ويمكن أن يكون اشتقاقها من (قِلَّيل= محتقر) أو (قال= هزيل). وفي حالة اختيار أي ترجمة من هذه أو أخرى، فإنها تحقير لخبر ما جاءه من السماء (مز ٧٨: ٢٤-٢٥، ١٠٥: ٤٠، قا يو ٦: ٣١). وكما حدث في المرَّات السابقة لقد أشعل هذا غضب الله عليهم (قا ١١: ٣٣) وهذه المرة في صورة "الحيات المحرقة" التي كانت لدغتها وبيلة. ويحتمل أن يكون الالتهاب الذي تحدثه لدغتها هو الذي فيه جاءت صفتها: "المحرقة"(٢).

ع٧-٩ . كترياق لسموم الأفاعي جاءت التعليمات لموسى لأن يصنع حية(٣). فقرر أن يصنعها من نحاس. وقد رأى البعض أن الكلمة (نِحُوشت) قد تعني سبيكة نحاسية كالبرنز، أو النحاس الأصفر. ولكن بالتأكيد يمكن أن تكون من النحاس الخالص (تث ٨: ٩) وهذا هو ما تعنيه الكلمة في ضوء ما أُكتشف في تمنة. ولكن لماذا يصنع موسى حية على الإطلاق؟ ولماذا يصنعها من نحاس ؟

لا يوضح النص هذا الأمر. ولكن جاءت إيضاحات مختلفة، منها قول جوينز إنه يبدو أن بعض جيران إسرائيل كان يعتبر الحية رمزاً للحياة والخصب. وفي مصر لبسوا نماذج من الحية، لكي يتفادوا عَضَّة الحية. ولكن أياً من هذه التفاسير لا يبدو موافقاً هنا. فلقد كانت الحيات بالنسبة لإسرائيل رجساً، وكانت تجسيداً للخطية (لا ١١: ٤١-٤٢، تك ٣). وأيضاً هنا، الحية موصوفة علاجاً للملدوغين وليست وقاية من اللدغ. لذلك فإنني أرى أن مفتاح

---

(١) وقد وُجدت حيات نحاسية أخرى في أماكن مختلفة في الشرق الأوسط ولكن ليس بينها قريب الشبه من القصة الكتابية مثل هذه .

(٢) الكلمة العبرية (سِرَافيم = النارية، ومفردها سَارَاف = محرق) ومع أن الكلمة سرافيم هي ذاتها التي في إش ٦: ٢و٦، فأولئك كانوا كائنات ذات أجنحة وليست حيات.

(٣)هنا تستعمل الكلمة (ساراف) وحدها. فقد وردت في ع٦ (هَنّحاشيم هَسَّرافيم) أما هنا فكلمة (ساردْاف) فقط. ومعناها كما سبق مُحْرِقة. وقد ترجمت في الإنجليزية حية، بدون صفة. وترجمت في ترجمتنا (حية) محرقة والأصل بدون ذكر حية. فالظاهر أن المقصود ذكر نوع الحية المطلوبة (قا تث ٨: ١٥) وقد جاء في بعض الترجمات القديمة "حية من نحاس". (المفسر بتصرف من المترجم).

تفسير الرمز، يجب أن نبحث عنه في المبادىء العامة التي تنطوي تحت طقوس الذبائح، وطقوس التطهير في العهد القديم. تُذبح الحيوانات عن الخطاة الذين يستحقون الموت، لكي يحيوا. وكذلك الدم لو أنه رُشَّ ، يمكن أن يستخدم لتقديس الناس والأشياء، وتطهيرهم. وبالمثل رماد بقرة ميتة، يطهر المنجَّسين من نجاسة سببها الموت. في كل هذه الطقوس يوجد الوجه المعكوس: فالأشياء، أو الأفعال التي بطبيعتها العادية تحدث التلوث والنجاسة، بإمكانها في قرينة طقسية، أن يكون لها عكس ذلك التأثير، فتطهر. ويمكن تطبيق مثل هذه المبادىء على حالة الحية النحاسية. كأولئك الذين يصيبهم اللهيب الذي يؤدي إلى الموت بسبب لدغة الحيات، تعيدهم إلى الحياة حيَّة ميتة ذات لون لهيبي أحمر. وربما لهذا اللون اختير النحاس. فهو فضلاً عن كون لونه يماشي الالتهاب الذي يحدث عن اللدغة[1]، فإن اللون الأحمر رمز الكفارة والتطهير[2].

وأخيراً يجب أن نلاحظ ضرورة الاتصال بين الرمز الخلاصي وبعين المتأثر به: ففي كل ذبيحة (مثلاً لا ص ١-٤) كان على العابد أن يضع يده على رأس الحيوان. وفي طقوس التطهير وجب أن يرش السائل المطهر على العابد (لا ص ١٤، عد ص ١٩، الخ) وبدون الاتصال الجسدي تكون الذبيحة بلا تأثير، وكذلك طقس التطهير. كذلك ضرورة لابد منها في حالة الحية النحاسية هي أن المتأثر بالسم ينال قوة الشفاء من الله عن طريق النظر إلى الحية المرفوعة على الراية. وينبِّر على أهمية رؤية حية النحاس بالأمر "وضعها على راية" (ع٨-٩) وتكرار التعليق على الوسيلة بالكلمات "فكل من نظر إليها يحيا" لذلك مهم ومطلوب الاتصال بين الرمز الخلاصي والشخص المتأثر. ولكن في هذه الحالة الخاصة، فالأمر الضروري هو اتصال النظر.

فإذا كانت هذه هي الطريقة الصحيحة لتفسير قصة الحية النحاسية، فيتضح لنا الكيفية التي بها يستخدمها ربنا كصورة مناسبة لخدمة الخلاصية. فالأموات بالخطية يخلصون بواسطة الميت معلقاً على الصليب. وكما أن الاتصال الجسدي بين من لدغته الحية، وبين الحية النحاسية، فكذلك الخاطيء لا يمكنه أن يلمس جسد المسيح المعطي الحياة. ولكن في كلا الحالتين يجب أن ينال المرضى شفاء الله لهم، عن طريق النظر إلى الحية النحاسية، أو عن طريق الإيمان بابن الإنسان (يو ٣: ١٥).

٧- الرحلة حول مواب (٢١: ١٠-٢٠)

مع اقتراب إسرائيل إلى أرض الموعد يزداد معدل سرعة تقدُّمه إليها. هذا هو الانطباع الذي يقدمه سفر العدد في تقديم خلاصة قوائم برحلاتهم، مع جزئيات مبعثرة من شعر قديم، تحمل معاني الفخر بما وصلوا إليه، إذ ينتهي جولانهم إلى تحقيق أهدافه، بصورة تجعله ماثلاً أمام أعينهم. قادهم طريقهم شرقي بلاد مواب، بأرضها المرتفعة الخصيبة الواقعة على الشاطيء الشرقي للبحر الميت، فأوصلهم إلى بقعة جافة بين مواب والصحراء، هي

---

(١) فكرة لوثر يقتبسها كيل.
(٢) يستعمل في ماء التطهير عدة مواد ذات لون أحمر (ص١٩): البقرة الحمراء، خشب الأرز، والقرمز. كذلك لاحظ الجناس الجميل في الكلمات العبرية (ناحاش = (حية)، ناشح = (لدغ)، نحوُشيت = (نحاس)).

بقعة وادي البحر الميت القاحلة.

يبدو أن الجزء الأخير من "دليل المسافرين أي" (ع١٤-٢٠) يتوقع نشوب الحرب مع سيحون وعوج، والتي يأتي وصفها في ع٢١-٣٥، ذلك لأنه يعني ضمناً أن إسرائيل سيجتاز في أرض الأموريين. ويأتي إثبات هذا مما يرويه تث ص٢-٣ . ثم فيما يذكر هنا بعض الأماكن من الصعب تحديد موقعها. ولكن ذكر زارد وارنون، وهما نهران يصبان في البحر الميت من جهة الشرق، فهذا يقدم مفتاح تجديد تقريبي لموقعها. (انظر الخريطة صـ ١٦٤).

ع١٤-١٥ هنا فقط يرد ذكر "كتاب حروب الرب". ولكن كما هو الحال في أمر "سفر ياشر" (يش ١٠:١٣، ٢صم ١٨:١)، يفترض بصورة عامة أنه مجموعة من ترانيم قديمة مشهورة. وربما كانت ترنيمة البئر (ع١٧-١٨) من نفس المصدر.

تشكل صعوبة اللغة العبرية في ع١٤-١٥، صعوبة ترجمة. وفي ترجمتنا تعتبر الكلمتان واهب وسوق أسمين لمكانين. ويرى معظم المفسرين أن الاقتباس يبدأ بفعل ضائع، وقد كان أصلاً "مررنا في واهب..." أو "أخذنا واهب..."

يُترجم ع١٨ ترجمة حرفية دقيقة "ومن البرية إلى متانة". أما النشيد ذاته فربما ترنموا به لتشجيع الذين حفروا البئر. وهو يعبر عن الفرح بالعودة إلى اختبار مدد الماء الذي هو بمثابة عطية الحياة من الله (قا ٢٠:٢-١٣، خر ١٥:٢٢- الخ، ١٧:١-الخ، يو ٤:١٠-١٥، ٧:٣٧-٣٨، ١كو ١٠:٤).

٨- الانتصار على سيحون وعوج (٢١:٢١-٢٢:١)

هنا يروي بالتفصيل ما حدث عندما وصل إسرائيل عند حدود مملكة الأموريين (قا ع٣).

ع٢١-٢٣ . كما حدث مع أدوم، أرسل إسرائيل رسلاً يطلبون من سيحون حق المرور (ع٢١-٢٢) قا ٢٠: ١٤-١٧). ثم تكرر الاختبار السابق إذ تم رفض الطلب ومعارضته بالقوة. ومع أن إسرائيل قبلاً، تفادوا مقاوميهم بالدوران بعيداً عنهم، ففي هذه المرة التحموا معهم في معركة، لأن مملكة سيحون سدت المُغلق أمامهم إلى الأردن. فهي تشغل المنطقة شرقي البحر الميت من أرنون في الجنوب إلى اليبوق في الشمال (ع٢٤، انظر الخريطة ١٦٤). وكانت عاصمتها حشبون (التي يحددها التقليد بأنها حِسْبَان) [1]. ولكن المعركة كانت في ياهص، وربما كانت هي خربة لب بين مَدَبا وديبان (ع٢٣).

ع٢٤-٢٦ . هزم الأموريون، "ملك (إسرائيل) أرضه" (ع٢٤). ولكن السكنى المستقرة المشار إليها في العدد التالي لم تحدث حالاً، كما يتضح من ع٣٢ . ويذكر ع٢٤(ب) أن إسرائيل لم يغز مقاطعة العمونيين، لأن "تخم بني عمون كان قوياً".

---

(١) ومع ذلك فقد كشفت الحفريات الحديثة في تل حسبان عن عدم وجود شيء من اثار زمن مبكر عن العصر الحديدي الأول أي العصر المعاصر للمملكة في إسرائيل. لذلك فمن غير الممكن ان تكون حسبان هي حشبون العاصمة- وقد وُجد في مجاورة تل حسبان في نحو خمسة عشر موقعاً، اثار ترجع إلى العصر البرونزي الأوسط والمتأخر، تدل على انها كانت مسكونة ولكن منها اثنان فقط، هما تل حلول، وتل عميري، كانا من الكبر بحيث تحسبان مدناً. ومن المحتمل أن يكون قد حدث هنا ما سبق أن رأيناه في عراد (انظر تفسير ٢١: ١) وهو أن أطلق الاسم القديم تل حشبون على مناطق سكنية حديثة.

ويأتي تث ٢:١٢ بسبب إضافي يعلل امتناع إسرائيل عن غزو العمونيين: فهم مثل الموآبيين كانوا نسل لوط، وهم بذلك أقرباء ولو من بعيد لإسرائيل، كذلك هم مثل إسرائيل كانت أرضهم عطية لهم من الله (قا تث ٢:٩، تك ١٩:٣٧- ٣٨).

ع٢٧-٣٠ . هذا هو ما يسمى نشيد حشبون. وهو نشيد قديم، يبدو أنه نظمه منشدون أموريون، في احتفال بهزيمة سيحون لموآب[1]. وربما وضع هنا لكي يبرر حق إسرائيل في أخذ الأرض. ويبدو أنه في وقت ما، احتل موآب الأرض الممتدة بين الأرنون واليبوق. وأنه حين هزم سيحون موآب، أُنشد هذا النشيد وحُفظ للتذكير. ثم بعدما هزم إسرائيل الأموريين ظهر أنه تفوق على موآب كما على الأموريين، ولهذا فلا حق لموآب لأن يستعيدها من إسرائيل. وفي قض ١١: ١٢-٢٨، تعبير أوضح لهذه المسألة، حيث ادعى الأمونيون حقهم في هذا السطح من الأرض.

ع٢٧ . يبدأ النشيد بدعوة لإعادة بناء حشبون بناء على هزيمة سيادة موآب.

ع٢٨ . حشبون قاعدة ملك سيحون مصدر نار تحرق موآب. وابتعلت مرتفعات الأرنون.

ع٢٩ . مرثاة على مصير موآب، عابد كموش (١مل ١١: ٢٣) سبي سيحون كثيراً من شباب موآب. وقد اقتبس إرميا هذين العددين (إر٤٨:٤٥-٤٦) في نبوته.

ع٣٠ . اختلفوا في ترجمة هذا العدد اختلافاً واسعاً، إن دل على شيء فهو يدل على صعوبته البالغة. ومنهم من فهم النص حرفياً وترجمه بالدقة الحرفية- مثل ترجمتنا التي تقول "لكن قد رميناهم. هلكت حشبون إلى ديبون وأخربنا إلى نوفح التي إلى ميدبا". وواضح أن القطعة الشعرية تنتهي بذكر قائمة من المدن التي أُخذت من الأموريين. وكلها معروفة جداً إلا (نوفح) ومع أن حالة النص العبري الراهنة مقبولة لدى قليل من المفسرين، فهو بصراحة ختام غير شعري، لقطعة تعتبر آية في الشاعرية. فلابد أن شيئاً ما حدث للنص. ولكن كل المقترحات لإعادة صياغته، غير مقنعة، على الإطلاق.

ع٣١-٣٥ . تختتم القصة بذكر موجز للانتصارات على عوج ملك باشان (في شمالي عبر الأردن) في معركة إذرعي (التي هي درعاً حالياً). وربما كانت يعزير هي خربة تزير (انظر الخريطة صـ ١٦٤). ويأتي في تث ٣: ١-١١ بيان أوفى عن غزو باشان. وينظر الكُتّاب المتأخرون إلى الماضي، فيرون في هذه الأحداث انتصارات عظيمة (مثلاً يش ٢:١٠، نح ٩:٢٢، مز ١٣٥:١١، ١٣٦:١٩-٢٠). ولا نستطيع أن نعرف مقدار القوات التي اشتركت في القتال، ولكن هذه الانتصارات كانت على جانب عظيم من الأهمية رمزياً وتاريخياً. وقد كانت هذه البقاع غير الأردن هي أول ما استقر فيه أسباط إسرائيلية (قا ص ٣٢) وكان استقرارهم فيها ضماناً لأخذ كنعان واستقرار إسرائيل فيها.

---

(١) هذا هو الرأي اليهودي التقليدي الذي عاد فاعتنقه الباحثون. وكانت النظرية المناهضة له هو أن هذا نشيد إسرائيل يعَيِّر الأموريين بعد هزيمتهم، أو احتفال إسرائيلي بالانتصار على موآب في ق ٩ ق.م. وهو رأي تقابله المشاكل: أما شقه الأول فعنده أن النص لا يحتمل تغيير الموضوع المفاجيء، ولا الاستهزاء المراوغ بل ويخالف خط سير إسرائيل من الجنوب إلى الشمال وليس العكس كما هنا. والشق الثاني يخالف الإشارات الدائمة إلى سيحون الأموري، ويفترض أن كاتب هذا E الذي يؤرخه في ق.٩ق.م قد نسي مصدر النشيد سريعاً وقد سقطت هذه النظرية وخالفها الباحثون.

(٥) إسرائيل في عربات موآب

(٢:٢٢-١٣:٣٦)

في طريق رحلة شعب إسرائيل من مصر إلى كنعان، يحلون للمرة الثالثة مدة طويلة. وقد كان حلولهم في هذه المرة الأخيرة عند سفح جبال موآب يمثِّل موقعهم عندما حلوا في سيناء. كذلك كانت الإعلانات والأحداث أثناء فترة انتظارهم أشبه بتلك التي حدثت في أماكن انتظارهم التي حدثت قبلاً في سيناء وقادش[1] ويشكّل سجل هذه الأحداث خامس أجزاء سفر العدد وأطولها.

أول شيء في هذا الجزء هو تصريح بلعام أن المواعيد التي قيلت للآباء، في طريقها إلى التحقيق (ص٢٢-٢٤). وقد سبق أن جاءت في الأجزاء التي تروي عن وقفات سيناء وقادش، إشارات مماثلة لما قيل عن مواعيد الله هنا (خر ١٩، عد ١٣). وبعد هذا التصريح، كما حدث قبلاً، حدث ارتداد عظيم قُدِّم عنه كفارة بواسطة الكهنة أو اللاويين (ص ٢٥ قا خر٣٢، عد١٤، ١٦-١٨). ثم يسجل ص٢٦ إحصاء آخر (قا ص١-٤). وينتهي الجزء بمزيد من الشرائع عن العبادة، وعن الأرض في مواضيع هامة، من تشريعات سابقة، مما يقدم وعداً واضحاً بدخول إسرائيل إلى ميراثه بعد قليل (ص ٢٨-٢٩، ٣٣-٣٦، قا لا ١-٧، ٢٣، ٢٥، عد ١٥).

(أ) بلعام وبالاق (ص ٢٢- ٢٤).

إن السذاجة الخلاَّبة في هذه القصص تخفي تحتها بناءً تحريرياً متألقاً، كما ينعكس عنها، فكر لاهوتي عميق بل وتجمع أحداثها بين الهزلية المرحة وبين الجدية المتزمتة. ولا حاجة لأكثر من سلوك الإتان لكي يبرز غباوة الشخصية البشرية وعنادها متمثِّلة في بالاق وبلعام. فهذا الحيوان الذي يُضرَب به المثل في غباوته وعناده، قد أثبت أن لديه فطنة روحية، أكثر من النبي العظيم، الذي جاء من بلاد بين النهرين أجيراً لبالاق بأجرة ثقيلة، لكي يلعن إسرائيل. والأمر الغريب أن هذا الرائي المخدَّر التفكير، المُحب للمال، الوثني- الغريب أن يوحى إليه روح الله برؤيا عن مصير إسرائيل المستقبلي- رؤيا مسيانية بكل معنى الكلمة وفي أقصى أبعادها. يأتي هذا في قصة تخلب لب القاري وتحيره بهيئتها الروائية الساخرة وبمتناقضاتها. فيتساءل: هل كان بلعام خاطئاً أم قديساً؟ ولماذا تغير الأمر الإلهي المانع لبلعام من الذهاب فسمح له؟ وماذا كانت حقيقة النبوة في رؤياه؟ وما هو الهدف من احتواء سفر العدد على هذه القصص؟ إنه من المناسب أن نبحث بعض هذه النقاط العريضة قبل أن نبدأ التفسير التفصيلي.

إن أوضح ما يمكن ملاحظته في أسلوب رواية هذه الأصحاحات هو استعمال التكرار الثلاثي (٢٢:٢٨و٣٢و٣٣). فهنا ثلاث مرات حاولت الإتان أن تتجنب ملاك الرب (٢٢:٢٣و٢٥و٢٧)، وثلاث مرات رتب بلعام أن يقدم ذبيحة قبل محاولة اللعن (٢٣:١و١٤و٢٩)، وقبل وصوله إلى موآب كانت له ثلاث جولات مع الله (٢٢:١٢ و٢٠و٢٢-٣٥). وهكذا تقع الرواية في ستة فصول، في جزئين كل منهما به ثلاثة (٢٢:٧-١٤و١٥-٢٠و٢١-٣٥و٤١- ٢٣:١٢ و١٣-٢٦ و٢٧- ٢٤:٢و١٣). وفوق ذلك فتوجد مطابقة بين الثلاثة فصول الأولى والثلاثة الأخيرة. ففي الأول والثاني والرابع والخامس، يطلب بلعام الله بمبادأته هو (٢٢:٨و ١٩، ٢٣:٣و١٥) وأما في الثالث

(١) انظر المقدمة ٢ بناء السفر صـ ١٤

والسادس فيقابله الله بدون طلبة (٢٢: ٢٢، ١:٢٤-٢) كذلك يماشي الثالث السادس في كونهما أطول من سابقتيهما بدرجة كبيرة.

ثم يستمر أسلوب الثلاثيات، فيتكوَّن الفصل الثالث من ثلاثة مناظر (قصيرة) موضوعها الإتان- بينما يتكون الفصل السادس، من نبوتين طويلتين، وثلاث نبوات قصيرة، بدلاً من نبوة طويلة واحدة في كل من الفصلين الرابع والخامس. وفي كل فصل توجد إشارات ومماثلات مع الفصول الأخرى في المجموعة، مما يشد انتباه السامع شداً، ويظهر هذا في التفسير. وأخيراً تجيء رواية الأحداث وكأنها تُمثَّل في مسرح يستغرق أداؤها ثلاثة أزواج من الأيام، مع فارق زمني غير معلوم الطول بين كل زوج. وهذا ترتيب مماثل للترتيب الموجود في ص ١٦-١٧ . فأما أحداث اليومين ١، ٢ فتقع في (٢٢:٢-١٤)، واليومين ٣،٤ ففي (٢٢:١٥-٣٥)، واليومين ٥،٦ ففي (٢٢:٣٦-٢٤:٢٥). والمفروض أن النبوات في ص ٢٢-٢٥ لا ينص الكتاب على أنها جاءت في يوم واحد ولا يذكر الزمن الذي استغرق الرسل الذين أرسلهم بالاق (٢٢:٧و١٥) ولكن في القول "وفي الصباح" (٢٢:٤١) وكذلك (٢٢:١٣و٢١) مما يبين بوضوح ، وصف خطة ذات يومين متتاليين في كل. وواضح أن هذه النماذج المتشابكة بعضها في بعض والمترابطة تجعلنا نرفض فكرة النقاد المحللين باعتبارها بعيدة الاحتمال[1]. ويمكن أن يجدول ترتيب الرواية كالآتي:

اليومان ١، ٢ ٢٢:٢-١٤	ع٢-٦ ع٧-١٤	مقدمة ١- مواجهة بلعام الأولى لله.
اليومان ٣، ٤ ٢٢: ١٥-٣٥	ع١٥- ٢٠ ع٢١-٣٥	٢- مواجهة بلعام الثانية ٣- مواجهة بلعام الثالثة ع٢٢ - ٢٣ رؤية الإتان للملاك (١) ع٢٤- ٢٥ رؤية الأتان للملاك (٢) ع٢٦- ٣٥ رؤية الأتان للملاك (٣)
اليومان ٥، ٦ ٢٢: ٣٦- ٢٤:٢٥	٢٢:٣٦-٤٠ ٢٢:٤١- ٢٣:١٢ ٢٣:١٣-٢٦ ٢٣:٢٧- ٢٤:٢٥	مقدمة البركة الأولى لإسرائيل (١) البركة الثانية لإسرائيل (٢) البركة الثالثة لإسرائيل (٣) ع٣-٩ البركة الثالثة (٣) ع١٥-١٩ البركة الرابعة (٤) ع٢٠-٢٤ ثلاث لعنات

(١) في العادة ينسبون المعلومات الواردة هنا إلى الوثائق J، E ولكنهم يتارجحون في أمر تخصيص اي الاعداد كل منهما. ويدعون ادعاء الواثق بان قصة الأتان (٢٢:٢٢-٣٥)، لابد أن يكون من وثيقة أخرى غير باقي المعلومات. ويدللون على ذلك بأنه في ع٢٠ حصل بلعام على إذن بالذهاب إلى بالاق، اما في ع٢٢، فقد غضب الله لأجل ذهاب بلعام.

وتدل حجتهم هذه على عدم استيعابهم لأسلوب الكاتب الروائي. ولا حتى لاحظوا كيف ان القصة تُقدم قرينة للعدد (ع٢٠) بمعنى آخر مختلف تماماً. فقد كان الإذن لبلعام مشروطاً بالا يتفوه إلا بما يقوله له الله تحت طائلة الموت إن خالف. ومن جانب آخر فإن هذا يهيء القاريء لان يتقبل صلاحية نبوة بلعام رغم انه من خلفية أجنبية. فإنه إن كان لله أن يفتح عيني آتان لكي تبصر ملاكاً، ويفتح فمها لكي تتكلم فكم بالأحرى يمكن لروح الله، ان ينير بلعام الوثني ويضع في فمه كلمات صحيحة (٢٢: ٢٨ و٣٨، ٢٣:٥و١٢، ١٦، ٢٤: ٢).

إن نسبة ع٢٢-٣٥ إلى وثيقة أخرى تختلف عن مصدر بقية القصة يفسر النظام الثلاثي المميز للرواية، ويتجاهل الوحدة اللغوية- التي تربط هذا الفصل بالقرينة المرتبطة به.

ماذا يمكن أن يقال عن شخصية بلعام؟ أو بأكثر تحديد، ما هي رؤية كاتب عد ٢٢-٢٥ لبلعام؟ لدى القراءة السطحية يظهر أن السفر يصوره في هيئة مضيئة إيجابية، فبالرغم من دوافعه الملحة ليلعن إسرائيل طلباً للمال، فقد صمم على الإصغاء لله وبارك بركات شاملة إلى درجة أثارت غيظ مستأجره (١٨:٢٢، ٢٤: ١٠-١٣). فبنى (كوتس) على هذا المفهوم للنص، دليلاً على أن "قصة بلعام تبين بلعام كقديس قصد منذ البدء ألا يفعل شيئاً سوى أن يطيع كلمة يهوه.

على أن نصوصاً أخرى في الكتاب المقدس ترسم بلعام في ضوء آخر، وتبرز كونه مقاوماً لإسرائيل، وكان يمكن أن يلعنه ما لم يتدخل الله- تبينه كرجل فضَّل المال على خدمة الله (٣١: ٨-١٦، تث ٢٣: ٤-٥، ٢بط ٢: ١٥، يه ١١، رؤ ٢: ١٤). وبمقارنة ما جاء في هذه النصوص، وعد ٢٢-٢٤ رأى البعض فيهما اختلافاً بيِّناً لدرجة أنهم ظنوا أن تلك النصوص تأتي بتقليد في الطرف النقيض عن بلعام، أو أن الرأي المبكر عن بلعام قد أبدل أخيراً بهذا الرأي المخالف.

بالرغم من أن القائلين بهذه النظريات، التي تعلِّم بتقاليد متعارضة أو وثائق أخرى يبدو أنهم قصدوا إيجاد حل للمشكلة، فهم في الحقيقة لم يحلوها وإنما غيروا شكلها، فصيَّروا منها مشكلة أخرى، وأبرزوا فرقاً غير موجود بين سفر العدد ، والنصوص الأخرى. تجمع كل الآراء على أن كاتب التثنية لابد أن له معرفة بما في عد ٢٢- ٢٤ . فإذا كانت صورة بلعام في عد ٢٢- ٢٤ إيجابية بدون التباس فكيف لم يفهم كاتب سفر التثنية ذلك؟ وذات السؤال يوجه من جهة محرر العدد المزعوم؟ وهل لم يلاحظ الفرق الذي يدعونه بين ص ٢٢-٢٤ (JE) و٣١: ٨-١٦ الفصل الذي ينسبونه إلى (PS)؟ وكيف لم يستطع مفسرو سفر العدد الأولين أن يتحققوا من سلامة إيمان بلعام بيهوه ومحبته للغير إذا كانت هذه واضحة وصريحة في هذه القصص الواردة هنا؟

إن الأفعال التي يؤولها المفسرون تأويلاً إيجابياً، لها معنى مغالٍ في الشر. لقد سعى سعياً حثيثاً إلى المال، بصورة تجعلنا نفتكر أنه لم يكن في موقف حياد، بل كان يسعى إلى قدر أكبر من الأجر (قا تك ٢٣: ١١-١٥). وأن تكراره مرة ومرات بأنه لن يقول إلا ما يضعه الله في فمه، لا يؤكد قداسته، بل يؤكد المصدر الذي أوحى إليه بالنبوات.

ويجب أن نذكر أن الكتبة الملهمين لم يعلقوا بصراحة على شخصيات أبطالهم "فإن القيم التي ينادي بها الراوي، والأحوال العاطفية تُنقل إلينا بصورة غير مباشرة.. هذا مبدأ عام" أما إن شئنا أن نبحث عن تقييم الراوي لبلعام عن طريق هذه المفاتيح الخفية في هذه الأصحاحات، فيبرز أمامنا اثنان: ١- أولهما القول "حلوان العرافة" (٢٢: ٧) والموافاه "للفأل" (٢٤: ١) الأمر الممنوع منعاً باتاً باعتباره كريه في إسرائيل (٢٣: ٢٣، تث ١٨: ١٠، ١صم ١٥: ٢٣، ٢مل ١٧: ١٧) ٢- والثاني هو سلوك الأتان الذي يبين نية بلعام وما سيفعله. فبمجرد أن شد بلعام على أتانه وسار، قابله ملاك الرب حالاً، لأن بالاق سيدفعه على لعن إسرائيل ما لم توقفه معاملات الرب. وكما فتح فم الأتان، سيعطي بلعام كلمة لكي يعلن مشيئته. وهذه المماثلة بين بلعام وأتانه، تبين أن قدرة بلعام أن يتكلم بكلمة الرب، لا تعتبر علامة على قداسته، بل إن الله يستطيع أن يستخدم أي شخص يريد أن يتكلم عن طريقه.

في كل الكتاب المقدس تعتبر النبوة، وكل المواهب الروحية الجذَّابة، علامة وحي، ولكن ليس بالضرورة علامة

قداسة أو علامة علاقة سليمة مع الله. فقد يتنبأ الأنبياء الكذبة نبوات صحيحة عن المستقبل (تث ١٣:١-٥). ومع أن شاول قد حُكم عليه بالرفض من المُلك، لكنه تنبأ (١صم ١٩:٢٣-٢٤) وقيافا تنبأ عن موت المسيح (يو ١١:٥١-٥٢) وأخرج المعزِّمون اليهود أرواحاً شريرة باسم يسوع، مع أنهم لم يؤمنوا به (مر ٩:٣٨- ٣٩، أع ١٩:١٣-١٦) وقد كان لدى الكنيسة في كورنثوس اختبارات روحية مدهشة، ولكنهم افتقروا إلى المحبة، والقداسة، والعقيدة الصحيحة (١كو ص١-١٥). وحذَّر ربنا أنه في اليوم الأخير، لا يمكن أن تجدي النبوة، أو إخراج الشياطين، أو صنع القوات، لإدخال أحد إلى ملكوت السموات بل "الذي يفعل إرادة أبي الذي في السموات" (مت ٧: ٢١-٢٣).

إن هذه الاعتبارات، على الأقل، لا تثبت احتمال أن يكون كاتب عد ٢٢-٢٤ قد قصد أن يصوِّر بلعام في صورة قديس. فقد قصد أن يعتبره إنساناً ملهماً بالروح لكي يعلن مشيئة الله، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن يكون بلعام رجلاً صالحاً أو مؤمناً حقيقياً بيهوه، بل بالحري توجد على الأقل إشارات في هذه الأصحاحات إلى أن كاتبها يعتبر بلعام باعتبار حقير. وحيث أن التفاسير الباكرة لهذه الأصحاحات، وُجدت في أماكن أخرى من العهد القديم هذا الخط السلبي، لذلك فالأرجح جداً أن هذه أيضاً كانت وجهة نظر كانت في سفر العدد.

تأتي الأهمية اللاهوتية لقصة بلعام مما أُعلن من تفصيلات الأحداث المذكورة فيها. ومرة أخرى نقول إن الإصرار المتكرر في الرواية بأن يقول بلعام فقط ما يخبره به الله، فهذا يركز انتباهنا على النبوات ذاتها. فماذا كان الروح يريد أن يقول عن طريق بلعام؟ لقد أعلن بصفة عامة أن إسرائيل مُبَارك، وهذا يعني أنه قد نال حماية الله له وما يتبع ذلك من نجاح، وسينال أيضاً. ولكن في الحقيقة توجد تفاصيل أكثر لهذه النبوات: وهي تعيد تثبيت المواعيد المعطاة للآباء.

في تك ١٢:١-٣، والفصول التالية، وعد إبراهيم بثلاثة أشياء: هي الأرض، والنسل، وعلاقة وعد. ويأتي في نبوة بلعام الأولى، ذكر العلاقة الخاصة بين الله وإسرائيل، ويأتي أيضاً ذكر كثرة سكانه (٢٣:٨، قا تك ١٢:٣، عد ٢٢:١٧، قا تك ١٣: ١٦، ١٢:٢-٣). وتركز النبوة الثانية على علاقة عهد إسرائيل (قا ١٢:٢-٣)- أما الرؤيا الثالثة فتبين كيف أن إسرائيل سيتمتع بعد قليل بالسلام والنجاح في أرض الموعد، وتصف الرؤيا الرابعة ملك إسرائيل. وهو عنصر نادر في المواعيد للآباء (قا تك ١٧:٦و١٦، ٣٥:١١). وإن إعادة كشف المواعيد القديمة بهذا العرض البليغ، مناسب جداً في هذا الوقت الحرج. فإسرائيل المعسكر بجوار الأردن في الضفة الشرقية، مواجهاً لكنعان. وهذا يذكِّره أن الوعد له بوطن لم يتم في أرض سيحون وعوج التي أخذوها بل يتم في الغربى. أي أنه كان في نبوة بلعام تشجيع للشعب بالرغم ما ينظره من صراع، وهذا التشجيع أت من الطريقة الغريبة التي بها قاد روح الله الأنبياء الوثنيين لكي يقدموا هذه التنبؤات، التي تحمل في ذاتها دليل مصدرها الإلهي،وضمان إتمامها في النهاية.

١- إرسال بالاق إلى بلعام (٢٢:١-٦)

ع١. خُتم سجل الحرب مع الأموريين (٢١:٢١-٣٥) وتغير المنظر إلى القصة التالية، وقد كان ذلك هو الحرب ضد عوج ملك باشان، الأمر الذي ذهب بهم شمالاً في عبر الأردن، ثم عادوا فعسكروا في وادي الأردن شمالي البحر الميت بقليل، مقابل أريحا عبر الأردن إلى جهة الشرق.

ع٢-٤ . كان إسرائيل قد تجنَّب مملكتي أدوم ومواب في زحفه شمالاً، فدار حولهما في البرية (٢٠:٢١،

١٣:٢١). ولكن بالاق ملك موآب تشاور مع قبائل المديانيين الساكنين في سيناء وفي الصحاري الواقعة شرقي الأردن (ع٤ قا خر ١٥:٢-الخ، قض ٦). فأرسلوا معاً وفداً يطلبون المعونة من بلعام (ع٤و٧).

ع٥ . سكن بلعام في "فتور"، التي اتفقوا على أنها هي (بترو) التي تروي عنها النقوش الأشورية بأنها مدينة كانت واقعة على الفرات وهو الذي يدعى هنا "النهر". وتقع فتور على بعد ١٢ ميلاً (٢٠كم) إلى الجنوب من كركميش، أما العبارة "في أرض بني شعبه" فيرى المترجمون المعاصرون تغيير حرف واحد فتكون (عَمّاو بدل عَمُّو) وعَمّاو اسم مكان مذكور هنا فقط في الكتاب، وهو مذكور أيضاً في نقوش ترجع إلى ق ١٥ ق.م في ملالخ وهي مكان ما في شمال سوريا[1].

ع٦ . يعتقد الكثيرون عن بلعام، حيث أنه عاش في شمالي بين النهرين، فإنه كان من فئة الـ (تارو) أي كان كاهناً عرافاً، يستخدم الحيل المألوفة لدى بني مهنته وهي الاستعانة بالأحلام والفأل لكي ينبيء بالمستقبل. ولكن لا بالاق، ولا الكتاب، يريد هذا: فبالاق يريد رجلاً ينطق بلعنة ذات قوة على أعدائه تمكّنه من هزيمتهم. وأما أن البركات واللعنات التي يُنطق بها بحق، فلها تأثير حقيقي. وهذا وارد في كل الفكر الكتابي (قا تك ٢٧، ٤٨: ١٤-الخ، قض ١:١٧-الخ، مت ١٨:٢١- الخ).

٢- مواجهة بلعام الأولى لله (٢٢:٧-١٤)

طلب بلعام الله بالطريقة التقليدية ليلاً. وقد قال له الله كلاماً صريحاً بلا لبس "لا تذهب معهم ولا تلعن الشعب لأنه مبارك" (ع١٢). وهكذا وقع بلعام في مصيدة بين مطالب بالاق، وبين وصايا الله. وهذا هو الصراع الذي يعتبر حبكة الرواية التي تروي في ما هو آت.

٣- مواجهة بلعام الثانية لله (٢٢:١٥-٢٠)

يزداد التوتر، فها بالاق يرسل رؤساء آخرين في محاولات مع بلعام ليذهب معهم. "رؤساء أكثر وأعظم من أولئك" (ع١٥). وتمت مناقشة الأجر الكبير (ع١٧-١٨) ولكن بلعام مصمم على معرفة مشيئة الله في رؤيا بالليل. ويسجل هذا اللقاء مع الله مُختصراً عن السابق ولكن المدهش هو التغيير الذي حدث في الخطة. إذ تصرِّح لبلعام بالذهاب، ولكن عليه أن يقول فقط ما يسمح به الله (ع٢٠) وقد قُصد أن يعجب السامع أو القاريء فيسأل نفسه فلماذا هذا التغيير الظاهر في فكر الله؟ هل يسمح لبلعام أن يلعن إسرائيل بعد كل هذا؟ ويجيب الفصل الآتي على هذا السؤال بدون أي غموض.

٤- مواجهة بلعام الثالثة لله (٢٢:٢١-٣٥)

حتى هذه النقطة كانت صورة بلعام، صورة رجل ذي كيان روحي عظيم، رجل يستطيع أن يتقابل مع الله عندما يريد، رجل كلماته ذات تأثير فائق على مصير الشعوب. ثم هنا تكشَّف الأمر وبانت حقيقة عماه الروحي وعدم قدرته الروحية. فإنه لا يستطيع أن يرى ملاك الرب واقفاً في طريقه، علماً بأن أتانه تستطيع. أضف إلى هذا

---

(١) يقول .ف. البرايت في (ر م ح ش) ١١٨ سنة ١٩٥٠ ص١٦و١٣٠ . إن اناو تقع بين انبو وكركميش وهذا يتفق جداً مع عد ٥:٢٢ . ولكن .. وجروس يقول في بيليم ص١٠٩-الخ إن هذا غير ثابت.

فإنه لا يفهم مغزى سلوكها، مع أن الأفعال الغريبة التي تأتيها الحيوانات تسبِّب التشاؤم في بين النهرين. وكان المفروض فيه كخبير في العرافة، أن يرى في هذا رسالة له من الله. ولكنه بدلاً من أن يفهم هذا، غضب عليها وضربها ثلاث مرات و هو عمل في حد ذاته سيء.

ثم يحدث شيء غريب فتتكلم الأتان (ع٢٨-٣٠) وهو أمر يبدو للإسرائيلي القديم غير متوقع كما يبدو لنا. وسواء تكلمت الأتان فعلاً، أم تخيل بلعام أنها تكلمت.. كما يقول بعضهم فإن هذا لا يؤثر في مجرى القصة وغرضها. علماً بأن العهد القديم يرى بالتأكيد أن روح الله يقدم وحياً، وكذلك يجري الخوارق. وبالتالي فإنه كما أنه يمكّن البشر من أن ينطقوا بأقوال الله، فكذلك يمكّن الحيوانات. وهذا هو بيت القصيد في القصة. فإن أفعال الأتان وكلماتها سبقت فقدمت المشاكل التي ستواجه بلعام. فقد وقعت الأتان بين سيف الملاك، وعصا بلعام ثلاث مرات، ومثلها سيجد بلعام نفسه في مأزق بين مطالب بالاق، ونواهي الله ثلاث مرات. وفي مواجهة بلعام الثالثة لله ذكر الله بلعام أن سيف الله مسلَّط عليه، وأن العصيان يعني الموت. فلذلك يواصل مسيرته بالتزام تام لينطق بكلمات الله بدلاً من الخضوع لرغبات بالاق (ع٣٥).

٥- ترحيب بالاق ببلعام (٢٢:٣٦-٤٠)

يتضح سرور بالاق بمجيء بلعام في ارتحاله ليلاقيه عند حدود موآب "على تخم أرنون" عند الحدود الشمالية. والكلمات "في أقصى التخوم" يعني بها أقصى أرنون من جهة الشرق (انظر الخريطة ١٦٤). ولا نستطيع أن نعرف موقع أي من "مدينة موآب"[1] (ع٣٦) أو "قرية حصوت" (ع٣٩) وكل ما نعرفه أن الأولى في الحدود الشمالية الشرقية، والثانية في مكان ما من شمالي موآب وقد احتفل بالاق ببلعام في مأدبة عظيمة أقامها على شرفه، والمفهوم أن المآدب المناسبة لرجال الدين هي نحر الذبائح (قا ١صم ٩:١٢- الخ، ١٦:٢- الخ).

وقد عاتب بالاق بلعام، لعدم الإسراع للمجيء إليه، وأكد له أنه سيجزل له الأجر (ع٣٧). ولكن بلعام، وكان قد تعلَّم درسه من الأتان، قال: "رغم أنني قد جئت، ألعلي أستطيع أن أتكلم بشيء؟ الكلام الذي يضعه الله في فمي به أتكلم". (ع٣٨ قا ع٣٥).

٦- نبوة بلعام الأولى (٢٢:٤١-٢٣:١٢)

أخذ بالاق بلعام إلى الأماكن الممتازة التي فيها يستطيع أن يلقي نظرة على محلة إسرائيل. والأماكن المشار إليها، لا يمكن تحديد موقعها. ولكن حيث أن إسرائيل كان نازلاً في وادي الأردن، شمالي البحر الميت، فالمحتمل أن الأماكن المذكورة كانت بعد حدود موآب الشمالية. أي بعد نهر أرنون. وإذا أخذنا (باموت بعل =وتعني حرفياً ما ترجمت به "مرتفعات بعل") على أنها اسم علم، فإننا نساير الافتراض بأنها باموت (المذكورة في ٢١:١٩-٢٠) وهي في مجاورة حشبون وديبوق بحسب يش ١٣:١٧، (قا عد ٢١:٢٥-٢٦).

٢٣:١-٢ . بحسب الطريقة التقليدية لدى العرافين الشرقيين، طلب بلعام من بالاق أن "ابن... سبعة مذابح وهيئ.. سبعة ثيران وسبعة كباش" في لوحة بابلية، يأتي وصف إجراء مماثل: "عند الفجر (قا "في الصباح"

(١) يأتي في الترجمة (TEV) الترجمة الإنجليزية اليوم عار موآب بتغيير حركات (عير إلى عار) ولكن هذا يفتقر إلي الإثبات المفسر (عير= مدينة، عار اسم علم على مدينة موم بيه) (المترجم)

(٤١:٢٢) في محضر عا، وشَمِش، ومردوخ (آلهة بابلية) يجب أن تجهز سبعة مذابح وتضع سبعة مجامر بخور من سرو واسكب دم سبعة نعاج" وأحياناً يكون الطقس في أكثر تفصيل، وأحياناً يحتاج إلى تكراره ثماني مرات. وعندما يتم عمل هذا يظهر العرّاف نفسه أمام الإله، ويذكّره بالذبائح التي قدمها (قا ٢٣:٤).

وفي إسرائيل أيضاً الرقم ٧ رقم مقدس، والنضح سبعة مرات كان مطلوباً من أجل التطهير (لا ٨:١١، ٧:١٤و١٦، ١٦:١٤و١٩-الخ).

تمت الخليقة في سبعة أيام (تك ١:١-٣:٢) وكان الشهر السابع من السنة مليئاً بالأعياد الدينية (عد ٢٩) وكان للسنة السابعة والسنة الخمسين (٧×٧+١) مغزى خاص (لا ٢٥) وقد قدمت سبعة كباش أو أربعة عشر في الأعياد الكبرى (عد ٢٨:١٩ و٢٧، ٢٩:٤و١٣و١٧-الخ).

وقد علا قدر ذبائح بلعام باختبار الثيران والكباش وهي أغلى الحيوانات التي قدمها إسرائيل قديماً كذبائح (لا ٤: ١-٢١، ٥:١٤- ٦:٧). وقد قُدِّمت محرقات، وهي نوع الذبائح التي تحرق بكاملها على المذبح (لا١) فهي تختلف في هذا عن باقي الذبائح في أنه لا مقدِّمها ولا الكاهن له أي نصيب فيها، إذ تُقدم كاملةً لله. وهكذا باختبار أغلى ١٤ حيوان وتقديمها بهذه الطريقة، يرى بالاق وبلعام أنهما فعلاً أقصى ما في وسعهما للحصول على جواب مرضٍ من الله.

ع٣-٦ . ثم يصعِّد بلعام الجو الروحي أكثر إذ يطلب من بالاق أن "قف عند محرقتك" فالفعل المستعمل هنا (هِتْيَصَّيب) يردد صدى ٢٢:٢٢، ويدل على انتظار للرب بصبر، وربما مع الصلاة (قا خر ١٤:١٣، ١صم ١٢: ٧و١٦). وبلعام ذاته ذهب "إلى رابية"(١)، حيث تطلع إلى أن يلتقي مع الرب. ويظن بعض المفسِّرين أن مثل هذه الأماكن تنال استحساناً خاصاً لدى المشتغلين بالعرافة. وقد تحقق رجاء بلعام "فوافي الله بلعام". وهنا أيضاً يعود الراوي لتوكيد وحي النبوة التي على وشك أن ينطق بها بلعام: "فوضع الرب كلاماً في فم بلعام" (٢٣:٥، قا ٢٢:٢٠ و٢٨و٣٥و٣٨).

جاءت نبوات بلعام شعرية في هيئتها. وأما هجاء الكلمات بهذه الصورة القديمة المهجورة، وكذلك الأوزان الشعرية القديمة، فتثبِّت قدم تاريخ كتابتها(٢). ومن حيث كونه شعراً عبرياً، نلاحظ فيه التوازي وهو أبرز ظاهرة في الشعر العبري، حتى بعد الترجمة- لاحظ كيف أن الشطرة الأولى توازي الثانية (من آرام/ أتي بي بالاق// من جبال المشرق). وكذلك الشطرة الثالثة توازي الرابعة، وهكذا.

ع٧-٨ . بدأ بلعام قصيدته النبوية بما كان يساوره من ظن بأنه راءٍ جاء من بين النهرين يتنبأ على إسرائيل. فقد دعاه بالاق واستحضره "من آرام" (وهي اختصار الاسم الكامل: آرام النهرين، وهي تعتبر شمالي شرقي سوريا أو شمالي بلاد النهرين" ويعيد ذات المعنى في مماثلة شعرية، في العبارة المرادفة. "من بلاد المشرق" كما كان الكنعانيون القدماء يدعون جبال سوريا. فقد دعاه "بالاق ملك مواب" لكي "أَلعن يعقوب و.. أشتم إسرائيل"

---

(١) الكلمة العبرية (شِفِي) هنا مفرد، وفي أي مكان آخر وردت في صيغة الجمع (مثلاً إش ٤١:١٨، إر ٣:٢و٢١، ٤:١١).

(٢) يرى و.ف. البرايت في مقال عن نبوات بلعام في (ص.ب. ك ٦٣ سنة ١٩٤٤) وفي صد ٢٢٦ أن محتويات الأشعار تشير إلى ان تاريخ كتابتها حوالي سنة ١٢٠٠ق.م.، وأن ضبط تهجئتها ليس متأخراً عن سنة ٩٠٠ق.م. ويوافقه معظم الكتبة المعاصرين في أن هذه الأشعار من أقدم أشعار الكتاب المقدس لكنهم لا يقررون زمن كتابتها ويرون أنها قيد البحث.

حيث هنا يذكر الاسمين المتناوبين لذات الشخص والشعب (قا ع١٠ و٢١و٢٣، ٢٤: ٥و١٧ قا تك ٣٢: ٢٨). وقد كانت فكرة العالم القديم عن اللعنة أنها ذات تأثير تلقائي: بل رأوا في الكلمات ذاتها احتواء قوة مؤثرة في سامعيها، وقوة تحقرهم (قا تث ٢٧: ١٥- الخ، ١صم ١٤: ٢٤-الخ). إلا أن بلعام باعتباره موحى إليه لا يستطيع أن يلعنه لمجرد الرغبة في ذلك. بل يعبر عن فكر الله. ولهذا: "كيف ألعن من لم يلعنه الله؟".

ع٩ . بوحي من الروح استطاع بلعام أن يقدِّر سمات إسرائيل المتفرِّدة. فهو يختلف عن باقي الشعوب لأن الله اختاره، لذلك يسكن منعزلاً عنهم، داعياً بانفصاليته: "وبين الشعوب لا يُحسب". في هذه الكلمات يشير بلعام إلى مبدأ أساسي في لاهوت العهد القديم: وهو اختيار الله لإسرائيل لكي يكون شعبه الخاص (قا خر ١٩: ٥-٦، تث ٧: ٦- الخ، رو ٩). وهذا المبدأ لم يكن فكرة مجردة، حيث أن وعي إسرائيل بكونه مختاراً، موضع تعبير واهتمام عدة شرائع، واضح جداً فيها عزل إسرائيل عن طريق منع التزاوج مع الأجانب، ومنع الخلطة، ثم عن طريق نظام غذائي مختلف (مثلاً تث ٧: ٣، ٢٢: ٩-١١، ١٤: ١-الخ).

ع١٠ . إن برهان اختيارهم هو إتمام المواعيد للآباء- فهنا إتمام موعد كثرة النسل في قول بلعام "من أحصى تراب يعقوب؟" فهذه هي إشارة واضحة إلى تك ١٣: ١٦ "واجعل نسلك كتراب الأرض حتى إذا استطاع أحد أن يعد تراب الأرض، فنسلك أيضاً يُعد"، ويماثل هذا القول أيضاً في توازي شعري: "من أحصى.. ربع إسرائيل بعدد". ويورد بلعام أيضاً أمنيته "لتمت نفسي موت الأبرار، ولتكن آخرتي كآخرتهم". تكوين ١٢: ٥٣، فبلعام النبي غير الإسرائيلي يصلي لكي يتبارك مثل نسل إبراهيم، رغم أنه ليس من نسل إبراهيم.

ع١١-١٢ . لم يعجب بالاق أن يثبت بلعام كون إسرائيل له مكانة فريدة في عناية الله. ولو قارنا هذه النبوة بالنبوة التالية، لرأينا أنها أقل منها في تفاصيل وسائل الله لتقديم العون لإسرائيل. ولكن مع هذا ففي هذه النبوة الأولى، يبين بوضوح أن الله عاضد لإسرائيل وليس لموآب. وهذا أثار سخط بالاق. فذكَّره بلعام بالشروط التي تحتها قبل الوظيفة التي إليها دعاه بالاق: "أما الذي يضعه الرب في فمي أحترص أن أتكلم به؟" (ع١٢- قا ع٥، ٢٢: ٣٨).

٧- نبوة بلعام الثانية (٢٣: ١٣-٢٦)

ع١٣-١٨ . اصطدمت محاولة بالاق الأولى بمعوق يثبط الهمم. ولكن ذلك لم يصده عن محاولة أخرى. فربما أن مزيداً من الذبائح، وتغيير الموقع الذي منه يرى بلعام الشعب، يقدم نتائج مختلفة (ع١٣-١٤ قا ٢٢: ٤١- ٢٣: ٣) فاختار له "حقل صوفيم" (وتعني حرفياً "المراقبين") على "رأس الفسجة". ويدل الاسم على أن المكان كان برجاً لمراقبة تحركات القطعان في وادي الأردن. وكان المقصود بهذا أن يرى بلعام بعضاً من إسرائيل فقط. وعلى قمة أخرى من سلسلة الفسجة، وتدعى جبل نبو، رأى موسى كل أرض كنعان التي سيحتلها إسرائيل (تث ٣٤). هراء كان تكرار الذبيحة، وعلامة الرؤيا، ولكن هذا كله تكرر، ومرة أخرى "وافى الرب بلعام، ووضع كلاماً في فمه"

ع١٩-٢٠ . وبدأت هذه الكلمة كسابقتها بنقد لافتراضات بالاق اللاهوتية: "ليس الله إنساناً.. فيندم" (ع١٩ قا ١صم ١٥: ٢٩). ولا يمكن أن يحتال عليه أحد بسحر، ولا يمكن أن يملي عليه راءٍ رأياً، حتى ولو كان في مهارة بلعام. "فإنه قد بارك فلا أرده" (ع٢٠ قا ع٨) وحيث أن هذه البركة لا يمكن أن تنقص، فلذلك لن يحل بإسرائيل

سوء طالع أو ضيق (ع٢١) ذلك لأنه "لم يبصر إثماً في يعقوب ولا رأى تعباً في إسرائيل" (ع٢١). وهكذا يرى بلعام في رؤياه، قصد الله الأمثل بالنسبة لشعبه: وجوب خلوه من الخطية، حتى يسكن الله في وسطهم.

ع٢١- ويمضي بلعام قدماً ليزيد على ما قال قبلاً: "الرب إلهه معه". وبهذا فهو، ليس مباركاً فقط، بل يتمتع بحضور الله ذاته سائراً في وسطهم .أن الرب ملكهم، وهم يهتفون مهللين بحضوره، في عبادتهم له، لذلك يسمع "هتاف ملك فيه". أو ربما الكلمة -هتاف (ترُوعَه) تعني كما يغلب فيها صوت بوق ينفخ فيه، في الحرب، أو في الأعياد الدينية (مثلاً لا ٢٣: ٢٤، عد ١٠:٥-٦، ١صم ٤:٦). فربما في الكلمة هنا تلميح إلى مثل هذه المناسبات. أما عن الرأي بأن الرب ملك، فهو رأي أساسي في الأسفار الخمسة. فباعتبار أن الرب هو حاكم إسرائيل، قطع معه العهد، وأعطاه الناموس. إلا أنه ليس امبراطوراً متباعداً، بل سكن في وسطهم وحكم فيهم. ولقد أقيمت الخيمة، لكي تكون قصراً قابلاً للحمل، وفيها التابوت، باعتباره عرش الله. وقد نظمت المحلة في البرية، على مثال الجيش المصري، والفرَق مُعَسْكِرةُ في شكل مربع حول الخيمة الملكية التي في الوسط.

ع٢٢-٢٣[1] . إن إخراج الله لإسرائيل من أرض مصر هو أسمى بيان يظهر عنايته بإسرائيل. هكذا يرى بلعام شهادة التاريخ، لكنه يرى ما لا يراه بالاق وهو أن الله يواصل دعمه لشعبه متمثلاً في تشبيه بليغ أن يعتبر الرب "له" (أي الرب لإسرائيل) "مثل سرعة الرئم"[1] والمعنى إنه يحارب عنهم مثل ثور وحشي[2] ومثل هذا التداخل من جانب الله لا تجدي معه "عيافة.. ولا عرافة" مثل عيافة بلعام وعرافته اللتان يمارسهما، فإنهما لا تأثير لهما "على يعقوب.. على إسرائيل". رأى البعض أن المعنى أنهما محرَّمتان في إسرائيل إلا أن المعنى الذي تفيده القرينة هنا هو "ضد إسرائيل".

ع٢٣(ب)-٢٤ . "في الوقت" (أي الوقت المناسب) "يقال عن يعقوب وعن إسرائيل ما فعل الله". فإن انتصارات إسرائيل التي يراها بلعام، ستكون برهاناً حياً لقدرة الله في العالم، مثلما كان الخروج قبل ذلك الوقت بسنين قليلة. ستكون موضوع حديث الأمم المجاورة، مصحوباً برعدة من إله يفعل من أجل شعبه (قا يش ٢:٩-١١) ويختم بلعام نبوته الثانية عن خطة إسرائيل لإبادة كل أعدائه تماماً، مشبهاً إياه بأسد يلتهم فريسته.

ع٢٥-٢٦ . ثبت لبالاق أن خطته بلا أمل في تحقيقها وأن الساحر قد عجز عن معارضة مقاصد الله. فقد كان لبالاق الآمال العريضة في أن يستعين بقوة الروحاني ليهزم إسرائيل ويطرحه أرضاً (٦:٢٢). وأما الآن فقد صرَّح بلعام بأن ما خشى منه بالاق، هو ذاته الذي سوف يحدث: سيهلك إسرائيل أعداءه ولن يستطيع أحد أن يوقفه. فكان تجاوب بالاق: "لا تلعنه لعنة، ولا تباركه بركة". فالصمت أفضل من أن يبارك إسرائيل بركة شاملة. ولكن بلعام مصمم أن يقول ما حمله به الله لأن يقوله (ع٢٦).

٨- نبوة بلعام الثالثة (٢٣:٢٧-١٣:٢٤)

ع٢٧-٢٨ . تمنى بالاق أن يحالفه الحظ في المرة الثالثة. ولم تقنعه رسالة النبوة السابقة بأن الرب لا يغير رأيه. فأُخذ بلعام إلى مكان آخر "إلى رأس فغور المشرف على وجه البرية" وهذا الموقع أيضاً لا نستطيع تحديده. ولكن

---

(١) الكلمة (تُوعَفُوت) تعني قوة من حيث كونها مهيئة للقتال والقوة القاتلة في الثور الوحشي هي القرون. فتترجم له مثل قرون الثور الوحشي.
(٢) الثور الوحشي (العبرية: رئم) مذكور أيضاً في ٨:٢٤، تث ٣٣: ١٧، أي ٩:٣٩-١٠، خر ٢٢: ٢١، ٦:٢٩، ١٠:٩٢، إش ٧:٣٤ .

حيث أن ص٢٥ يبين أن موقع محلة إسرائيل كان بجوار فغور، فلذلك نظن أن فغور تقع في مكان ما بجوار شمال شرقي شاطيء البحر الميت. ففي هذه الحالة سيتمكّن بلعام من رؤية كل محلة إسرائيل (٢:٢٤) وليس جزءاً منها فقط (١٣:٢٣).

٢٣: ٢٩- ٢٤: ٢ . قُدمت ذات الذبائح كالمرتين السابقتين (ع٢٩- ٣٠، قا ٢٣: ١-٢ و١٤)، ولكن تختلف هذه المرة عنهما في أن بلعام استغنى عن العرافة، إذ "لم ينطلق ليوافي فالاً" (٢٤: ١، قا ٢٣: ٣-٤ و١٥-١٦)، وذلك لأنه تحقق "أنه يحسن في عيني الرب أن يبارك إسرائيل" ومن قبل وضع الله كلمة في فم بلعام (٢٣: ٥و١٦) ولكن هذه المرة "كان عليه روح الله" (٢:٢٤). والأرجح أن هذا ليس تنويعاً في الأسلوب أتى بالخلاف عما قيل قبلاً، بل وقع في غيبوبة مدهشة، إذ رأى الرؤيا[1] (قا ١صم ١٠: ٦و١٠، ١مل ٢٢: ١٠-٢٢). ويسند هذا الرأي وصف بلعام ذاته لحالة في الشطرين الافتتاحيين من النبوتين التاليتين.

ع٣-٤ . "المفتوح العينين.. يسمع أقوال الله.. يرى رؤيا القدير. مطروحاً وهو مكشوف العينين" (قا ع١٥-١٦). بينما النبوة الأولى والثانية، تعاليم لاهوتية عن علاقة الله بإسرائيل، وعما كان قد فعل لهم من قبل، فإن النبوات التالية تحوي أنباء مستقبلية عن استقرار إسرائيل في كنعان، وعن قيام المملكة، وعن الانتصارات على أعداء محددين.

ع٥-٦ . يشبه بلعام استقرار إسرائيل في أرض كنعان بأشجار قوية، نامية على مجرى ماء محيي "كأودية ممتدة، كجنات.. غرسها الرب، كأرزات" (ملك الأشجار) قا قض ٩:, ١٥ وقد أزعجت العبارة الأخيرة المفسرين المهتمين بالمادة العلمية أكثر من الصور الشعرية. ويعلقون على هذه العبارة: "كأرزات على مياه" بالقول إن الأرز لا ينمو بجوار أنهار. فلماذا يستعمل بلعام هذا التشبيه عن إسرائيل؟ والجواب هو إذا كانت أشجار الأرز لا تبارى وهي ليست بجوار أنهار، فما بالك بها حين تكون بجانب نهر، هكذا يرى إسرائيل، في منتهى القوة.

ع٧(أ) . "يجري ماء من دلائه ويكون زرعه على مياه غزيرة". هنا صورة رجل يحمل دلوين على كتفيه كلاهما يفيضان بالماء. ومرة أخرى يأتي بالماء كرمز للإثمار. ومع أن الإشارة هنا أيضاً أن تكون الإشارة إلى زيادة السكان الناتجة عن التزاوج (قا أم ٥: ١٥-١٩). ومع أن إسرائيل فعلاً كان أكبر من أن يعد، فها بلعام يعلن أنه سيتكاثر أكثر وأكثر (قا تك ١٧: ٥-٦).

ع٧(ب)-٨ . وعد الله الآباء ثلاث مرّات أن "وملوك منك يخرجون". (تك ١٧: ٦و١٦، ١١:٣٥). وهنا كان بلعام أول من تناول موضوع ملك إسرائيل، وطوره أكثر في النبوة الآتية في صورة خفية للغاية: "يتسامى ملكه على أجاج" وقد هزم شاول، ملك إسرائيل الأول أجاج ملك عماليق (١صم ١٥: ٨). وهذه الكلمة التي تكلم بها بلعام يمكن أن تكون نبوة مباشرة عن الهزيمة لأقدم أعداء إسرائيل (قا خر ١٧: ١٤- ١٦) وبلا شك كانت هزيمة عماليق أيضاً ضماناً لأن يقفز ملك إسرائيل على أعدائه[2] (قا ٢٣:٢٢-٢٤).

---

(١) يقول كَيْل في تفسيره ص ١٨٦: "تلقى (بلعام)الأقوال السابقة التي جاءته... بدون وقوعه في غيبوبة. فقد سمع صوت الله داخله يخبره بما عليه أن يقوله. ولكن هذه المرة، فمثل الأنبياء عند تنبؤهم، ألقاه روح الله في حالة غيبوبة بصرية، بحيث أنه يرى (بعيون مغلقة وكأنما باستبصار) يرى جوهر إعلان الله بعينه العقلية الداخلية، التي فتحها روح الله.

(٢) ع٨ يمزقهم بسهامه.

ع٩-١٣ . ثم تنتهي النبوة الرائعة بإشارة واضحة أخرى إلى المواعيد للآباء: "مباركك مبارك ولاعنك ملعون" (ع٩ قا تك ١٢: ٣، ٢٧: ٢٩). فبعد كل هذا ظل بالاق غير قانع بوحي رائيه الأجير وأمره أن يعود إلى مكانه بدون أجر (ع١٢) على أن بلعام أعلن له تصميمه على أنه لم يخلف وعده: وهو أن يقول كلمة الله مهما أكثر له الأجر (٢٤: ١٣، قا ٢٢: ١٨). بل قبل أن يُطرد إلى وطنه، وقع فى غيبة أخرى، وأعلن تفاصيل أعظم عما سيفعله ملك إسرائيل بموآب وجيرانه. أي أن النبوّات الأربعة الأخيرة (٢٤: ١٥-٢٤) هي في الحقيقة استمرار للثالثة (ع٣-٩).

٩- نبوة بلعام الرابعة (٢٤: ١٤-١٩)

هذه النبوة والنبوات القصيرة التي بعدها هي إيضاحات رسمية. وامتداد للنبوة الثالثة. بوصف أشمل لأعمال الباهرة التي سيجريها ملك إسرائيل المستقبلي (ع٧).

ع١٤-١٦ . وكالنبوة الثالثة فقد أُلقيت هذه النبوات الأخيرة تحت تأثير غيبوبة رؤوية (ع١٥-١٦ قا ع٣-٤) ولكن مع أن الثالثة كان موضوعها المستقبل تعميماً، فإن خطابات بلعام الأخيرة قيلت بوضوح عن المستقبل البعيد: "في آخر الأيام" (ع١٤). ومع كون هذه العبارة قد تعني ببساطة "في المستقبل" "مثلاً كما في إر ٢٣: ٢٠)، فيمكن أيضاً أن تعني "الأيام الأخيرة" النهائية، بغض النظر عن الزمان الذي نطبق عليه كلام النبي (إش ٢:٢، دا ١٩:٨) ويشير ع١٧ إلى أن بلعام يعي بأنه توجد فجوة زمنية بين رؤيته وتمامها: "أراه ولكن ليس الآن، أُبصره ولكن ليس قريباً" . وقد تمت هذه النبوات مبدئياً وجزئياً بعد حوالي من ثلاثمائة سنة من وقت بلعام أي في وقت داود. ولكن مع ذلك فللمفسرين التقليديين يهوداً ومسيحيين يرون أنه إتماماً أعظم وتحقيقاً لهذه النبوة في المسيح. وهذه هي خاصية كثير من الفصول المسيانية في العهد القديم. فعلى مستوى قريب هي رسائل رجاء لملك صالح بار، ولكن على مستوى آخر، فلابد أنها تتطلع إلى ملك آخر سيأتي، تتم فيه هذه المثاليات التي لا يمكن أن تتحقق في ملك عادي (قا مثلاً مز ٧٢، إش ١١، الخ). ولتفسير كلمات بلعام الأخيرة، يجب أن يراعي كلا المفهومين. أي أنها تشير مبدئياً إلى الانتصارات الملكية في زمانها المبكر، ولكن هذه الانتصارات ترمز إلى انتصارات أعظم، انتصارات المسيح في مجيئه الأول والثاني.

ع١٧ . "يبرز كوكب من يعقوب". إنه أمر طبيعي أن تأتي هذه الكناية من فم عرّاف بابلي عاش وسط المنجمِّين. ويمكن أن يقال النجم كناية عن الملوك، كما جاء في إش ١٤: ١٢، حيث دعي ملك بابل "زهرة بنت الصبح"، بل جاء أيضاً في رؤ ٢٢: ١٢ عن يسوع: "أصل وذرية داود كوكب الصبح المنير" أما كون المقصود بالحديث هنا هو "ملك" فواضح من هذا الشطر الثاني من الثنائية الشعرية: "ويقوم قضيب من إسرائيل"، حيث (شيط) القضيب تعبير عن الشعارات الملكية (مز ٤٥: ٦، عا ١: ٥و٨، قا تك ٤٩: ١٠)، ويناسب القرينة جداً. ولا مبرر لحمل الكلمة إلى تفسير آخر.

فهذا الملك سينتصر على الأقطار المجاورة - أي موآب وشوط وأدوم وسعير وعماليق والقيني :

"فيحطم جبين موآب": "وجمجمة كل أولاد شوط والكلمة qdqd (جمجمة) هي القراءة للنسخة السامرية وفي إرميا٤٨:٥٤ الذي يقتبس هذا النص وهناك فارق ضئيل فى اللغة العبرية بين qrqr فى النص المازوريتى (يكسر)

فالأصل qrqr يندر استخدامه عن qdqd (ربما في إشعيا٢٢:٥) (وترد كلمة شط في معظم الترجمات الإنجليزية)على أنها شيث وهي اسم ابن آدم (تك ٥: ٣) وأيضاً في حاشية الكتاب شواهد عندنا، ولكن بني شيث ستكون مرادفاً لبني آدم: أي كل الجنس البشري. ومن الغريب جداً أن يكون المقصود وجود ملك يعادي كل الناس، فضلاً عن ذلك فإن التوازي الشعري في هذا الزوج الشطري يجعل المقصودين هنا إما مجاورين لموآب أو اسما آخر له مثل ما يرد في ذات الشعر: يعقوب// إسرائيل، أدوم// سعير (ع١٧-١٨). ويرد في نص هجاء مصري يرجع تاريخه إلى حوالى (١٩٠٠ق.م) عن جماعة يدعون "شوت" يشير إليهم إرميا (٤٨:٤٥) (حيث تترجم هناك أيضاً "بني الوغي" وحيث يتكلم أيضاً هناك عن موآب. ذلك أن أولئك ربما قبيلة نسيت في زمان إرميا، وتطور اسمها إلى بني الوغي (حيث شَاؤُن جمع شيث) وذكر قبيلة شوت هنا دليل واضح على قدم الشعر.

ع١٨-١٩ لكي يتضح المعنى في هذين العددين ويستقيم توازي الشعر، فإن ذلك يحتاج إلى إعادة ترتيب الكلمات فتكون هكذا:

ع١٨ "ويكون أدوم ميراثاً "ويكون سعير ميراثاً "وإسرائيل يصنع ببأس[١] .

ع١٩ "ويخضع[٢] يعقوب[٣] أعداءه[٤] "ويهلك الشارد من عير"

في النص العبري تقع كلمة أعداؤه في الشطر الثاني فيطول جداً، بينما الشطر الرابع قصير جداً في العبرية، فتحريك[٣] الكلمة من الشطر الثاني إلى الرابع تغيير طفيف به يستقيم الشعر. ثم اعتبار مكان حرف الـ (ميم) العبري، فهو الأرجح أن يكون ليس بداءة كلمة "من يعقوب" بل (الميم) نهاية للكلمة السابقة- نهاية صوتية فقط(٤). وفي الشطر الأخير اعتبر الكلمة ("عير") أنها اسم علم على مدينة موآبية بدلاً من اعتبارها اسماً عادياً بمعنى مدينة[٥] (والتي لا تدل على معنى).

بعدما تكلم بلعام في نبوته عن موآب ركّز على أدوم الذي يسكن جبل سعير (تث ٢) وهذا يوضح ذكر أدوم / سعير في المتوازية الشعرية في ع١٨ . ولقد كان الأودميون، أقرب جيران الموآبيين، وهم جنوبيهم في الموقع السكني. على أن بلعام في العدد الأخير من رؤياه يعود إلى موآب، فيلعن مصير عير موآب أو مدينة موآب (٢٢:٣٦). ويمكن أن تكون "عير" في هذا العدد اختصاراً للاسم الأطول. فبهذا الأسلوب الروائي المخيف يعلن بلعام، هلاك كل سكان عير. وهكذا يختم بلعام نبوته بهذا الختام (غير المتوقع) الذي يعلن هزيمة موآب الساحقة على يدي ملك إسرائيلي آت. فبدلاً من أن تحقق بلعام لبالاق غايته -أن يتسبب في هزيمة إسرائيل عن طريق لعنة، أعلن عكس ذلك تماماً: أن ملك إسرائيل سيهلك موآب.

---

(١) الواو هنا ليست للعطف بل هي واو الحال وما بعدها جملة في محل نصب حال تقديرها: "عندما يصنع إسرائيل ببأس" المترجم

(٢) في ترجمتنا العربية ترد "ويتسلط على" والكلمتان فضلاً عن طولهما الشعري، افضل منهما مناسبة للمعنى يخضع، لأن الكلمة تعني الانتصار المذل (المترجم)

(٣) يحسن ان تكون عندنا هذه الخلفية عن اللغة العبرية: (أ) خاصة في الشعر يحدث التقديم والتأخير (ب) تقسيم النص إلى إعداد جاء متأخراً.. لهذا لا صعوبة في تقبل إعادة الترتيب اللفظي.

(٤) تبدأ كلمة "أعداءه" (أو بياو) بألف، وقبلها انتهت كلمة يخضع (يِيدْ) بحرفين ساكنين قبلهما حرف ممتد ففي هذه الحالة نحتاج إلى (ميم) صوتية.. وهذا دليل آخر على الحاجة إلى تحريك قبلهما وهذا دليل آخر على الحاجة إلى تحريك أعداءه إلى الشطر الرابع، وإلى عدم وجودكلمة يعقوب من قبل في الترجمة (المترجم).

(٥) الكلمة (عير)= مدينة وهو في نفس الوقت اسم علم أو تسمي أحياناً عار موآب (راجع تفسير ٢٢: ٣٦) .

١٠- كلمات بلعام الأخيرة الثلاث (٢٤:٢٠-٢٥)

ويأتي بلعام بمفاجأة أخرى هي أنه لا ينتهي هنا، إذ يضيف ثلاث نبوات غامضة عن مصير أمم أخرى. ولا نعلم لماذا يأتي بها، إلا إذا كان هذا لكي تكمل النبوات عدد سبعة عدد الكمال، مثل نبوات الدينونة على الأمم، كما جاءت في الأنبياء المتأخرين. وفي النهاية تقدم هذه النبوات تشجيعاً لإسرائيل ولو اعتبرها بالاق عملاً غادراً- ذلك أن في هلاك أعدائه أمنه.

ع٢٠ . وأول هذه الأقوال المقتضبة في هيئة قول مأثور، موضوعه قبيلة عماليق، سكان شبه جزيرة سيناء، وقد كانوا أعداء إسرائيل الحاقدين (قا خر ١٧: ٨-١٦، عد ١٤: ٤٣-٤٥، قض ٦:٣ و٣٣، الخ). وكانوا يعتبرون أنفسهم "أول الشعوب" أما بسبب أقدميتهم (فقد جاء عنهم في نقوش الألف الثالثة ق.م التي تدعوهم (مِلُوحاً= بلاد الأرض المالحة)) أو بسبب صفاتهم (قا ١صم ١٥: ٢١، عا ٦: ١). إلا أنه فى مقابلة واضحة فإن (آخرته) حرفياً (نهايته) سوف تكون هلاكاً نهائياً. فقد حدث أن هزم شاول وداود كلاهما عماليق (١صم ١٥: ١٨، ٣٠: ١٧)، وفنوا أخيراً في زمان حزقيا (١أي ٤:٤٣).

ع٢١-٢٢ . وموضوع المقولة الثانية هو "القيني" ساكن البلاد الجبلية الجافة التي تقع شمالي شرقي البحر الميت قريباً جداً من عماليق (قا ١صم ١٥: ٦، ٢٧:١٠، ٣٠:٢٩). ولكنهم كانوا يختلفون عن عماليق في كونهم على وفاق مع إسرائيل ، فإن حوباب نسيب موسى كان قينياً (قض ١:١٦، ٤:١١).

وما يأتي بعد ذلك هو ترجمة حرفية للكلمات العبرية، وكان يمكن أن نبقي عليها هكذا، ولكن هناك أمران غريبان في هذه النبوة يتطلبان تغييرين[1]: أولهما لماذا يقضي بالدمار على أمة على وفاق مع إسرائيل؟ والثاني كيف يمكن أن يسبى أشور القينيين دون أن يسبى إسرائيل ويهوذا في ذات الوقت. فإذا كان أشور المذكور هنا هو امبراطورية أشور المعروفة، ألا يكون في هذه النبوة على إسرائيل تماماً مثل القيني؟ لذلك رأى دي فولكس حلاً لهذه المشكلة أن أشور المقصود ليس أشور الامبراطورية التي في أعالي بين النهرين بل هي قبيلة صغيرة تقطن شمالي شبه جزيرة سيناء، والمذكورة في عدة أماكن من العهد القديم (تك ٣:٢٥و١٨، ٢صم ٢: ٩، مز ٨:٨٣). وهكذا يكون معنى النبوة: أن سبي القيني يكون على يد جيرانهم قبيلة أشور، والتي بدورها سيُقضى عليها (كما يفيد ع٢٤: المقدمة الأخيرة) ربما على يد الفلسطينيين.

ع٢٣-٢٥ . ثالث الأقوال في هذه المجموعة وهو أطولها ويحوي أكثر المشاكل التفسيرية بحسب المفهوم التقليدي، تشير هذه النبوة إلى غزاة من الغرب محمولين بحراً في سفن آتية "من.. كتيم" (التي ربما تكون مدينة في قبرص) يهاجمون أشور، وبين النهرين (عابر) ويحتمل أن تكون هذه نبوة عن غزوة الإسكندر الأكبر في ق٤٠ق.م. أو غزوات روما في ق١٠ ق.م. ومع ذلك فيبدو أن الأرجح أن تشير إلى غزوة البحارة الذين جاءوا عن طريق سهول كنعان الساحلية وهاجموا مصر حوالي سنة ١٢٠٠ ق.م، وهم الفلسطينيون الذين أطلق فيما بعد اسمهم على فلسطين. فبناء على هذا المفهوم للنص، يكون بلعام قد تنبأ عن هزيمة الفلسطينيين لأشور (انظر ع٢٢) وعابر، اللذين يفترض فيهما أن يكونا جيران أشور، وربما تكون إسرائيل (عابر= عبراني قا ١صم ٤: ٩) ولكن الفلسطينيين بدورهم سيهلكون: "فهو أيضاً إلى الهلاك" (ع٢٤) ولقد كانت من إنجازات داود أن هزم الفلسطينيين.

---

(١) يمكن تقديم "قايين" من ع٢٢ لتكون بعد مسكن في ع٢١ فيساوي الشطران الشعريان لذلك اعتبار (الميم). الترجمة حتى متى في ع٢٢ صوتية فيصير معنى حتى متى، "عندما" .

وهذا التفسير للنص لا حاجة به لأن يلجأ إلى إصلاحات للنص. ولكن قدمت عدة اقتراحات مقبولة لتوضيح وصف البحارة:

"آه! من يعيش حين يفعل (الله) ذلك "وتأتي سفن من كتيم" يمكن أن تفسر هكذا "ستجتمع الجزائر في الشمال، سفن من أبعد البحار". ومع أن المعنى مختلف تماماً، لكن هذه النتيجة وصلوا إليها بقليل جداً من التغيير النصي وقد حازت قبولاً واسعاً[1].

وبحسب هذا التفسير، تتجه نبوات بلعام الأربعة الأخيرة جميعها للمستقبل، إلى زمان الملكية المبكرة، وبصفة خاصة وقت حكم داود، حيث خضع موآب، وأدوم وعماليق والفلسطينيون جميعاً لإسرائيل (انظر مثلاً ٢صم ص ٨). على أن خضوع هؤلاء الشعوب كان وقتياً فقط: لأنه عندما ضعفت مملكتا إسرائيل ويهوذا، انتعشت هذه الشعوب، وأغارت على الممالك العبرية ثانية. لهذا فكثير من الأنبياء المتأخرين أنبأ ضد موآب وأدوم والفلسطينيين (مثلاً عا ١:٦- ٣:٢، إش ١٤:٢٨- ١٦: ١٤، ١و٤٧-٤٩) بل وأحياناً يقتبسون نبوات بلعام (مثلاً ١و٤٨:٤٥ = عد ١٧:٢٤،دا١١:٣٠ = عد ٢٤:٢٤). والمزمور الملكي العظيم ١١٠ يحتوي على عديد من المماثلات لـ عد ١٥:٢٤-١٩، الأمر الذي يُحمل على اعتبار المرنم أنه كان على علم بنبوات بلعام، وكان يشير إليها عن دراية. فإعادة الكُتَّاب المتأخرين لهذه النبوات دليل على أن الكُتَّاب المتأخرين تحققوا أن النبوات تمت جزئياً فقط.

وطبيعي جداً أن تفسِّر الكتابات اليهودية المبكرة نبوات بلعام على أنها نبوات مسيانية. فمثلاً في مخطوطات البحر الميت (التي ترجع إلى حوالي ق ١ ق.م)، يعتبر النجم والقضيب، مسحاء هرون وإسرائيل أي مسحاء الكهنة والملوك. وقد رحب الرابي عقيبة بقائد الثورة اليهودية الثانية (سنة ١٣٢-١٣٥م) باعتباره المسيح ودعاه "باركوكبا"، أي ابن النجم. وبالمثل فقد حملُّوا النبوات على الشعوب الأجنبية تفسيرات أخروية. ويعتبر ترجوم أُونكيلوس (قا دا ٣:١١) أن عد ٢٤: ٢٤ وصف لهجوم الرومان على بين النهرين، بينما يعتبر يوسيفوس أن أشور هو الامبراطورية السلوقية في عهد أنطيونيوس أبيفانيس.

لا يقتبس العهد الجديد من نبوات بلعام اقتباسات نصيَّة، ولكن ربما توجد إشارات إليها في لو ٧٨:١، رؤ ٢٦:٢-٢٨، ١٦:٢٢، وبلا شك قد أعلن النجم عن ميلاد المسيح (مت ١:٢-١٠). فإن كان إتمام نبوات بلعام مبدئياً في قيام داود، وهزيمة أعدائه، فإن الإتمام الكامل كان في يسوع ابن داود الذي هزم الخطية والموت، وهو الآن مالك "حتى يضع جميع الأعداء تحت قدميه" (١كو ٢٥:١٥).

وكما يكتب دي فولكس، "كل المفسِّرين المسيحيين يرون في هذه النبوة (١٥:٢٤-١٩) المناداة بالمسيح. والاختلاف الوحيد هو بين أولئك الذين يقولون بنبوة مسيانية حرفية والذين يعتقدون بنبوة رمزية. والأفضل أن نتجنَّب المشكلة: فإن الإشارات إلى داود واضحة ومباشرة إلى درجة اعتبارها مسيانية نهائياً ومباشرة، بينما المعنى الرمزي بعيد عن النص. ولدينا هنا مثال طيب للمعنى الكامل، وهو معنى حرفي خفي في النص، يُكتشف تدريجياً فقط عن طريق التأمل عبر الأجيال المتعاقبة.

---

(١) كل ما احتاج إليه الأمر هو كتابة حروف الكلمات بدون حركات، (ومفهوم أن الحركات قد وُضعت للحروف العبرية حوالي ٩٠٠م). ويمكن قراءتها لتعني المعنى السابق بأخذ الطفل (حيا) بمعنى "يجتمع" بدلاً من "يعيش"، وتغيير حرف (دال) إلى (ريش) (وهما متشابهان).

(ب) الارتداد الشعبي (ص٢٥)

يجفل قارىء الكتاب المقدس من الطريقة التي يرى الكتاب فيها يعرض أكثر الإعلانات إشراقاً، مع أكثر الخطايا قتامة، جنباً إلى جنب. إذ بعد إعطاء الناموس في سيناء، جاء عمل العجل الذهبي (خر ص٢٠-٣٢)، وبعد تكريس هرون، جاء عصيان ابنيه (لا ص٨-١٠)، وبعد العهد مع داود يأتي أمر بثشبع (٢صم ص٧-١٢)، وبعد أحد السعف تأتي جمعة الآلام. وهنا لدينا مثال كلاسيكي من هذا القبيل إذ بعد نبوات بلعام الرائعة تأتي النكسة المريعة عند فغور. فبهذه الطريقة يريد الكتاب أن يثبت لنا روعة نعمة الله في مقابل نزعات الإنسان الساقطة نحو الخطية.

صحيح أن السبب الأساسي لذكر خطية فغور في هذه النقطة، هو أن بسفر العدد ترتيب تاريخي إلى حد ما. ومع ذلك فإن أحداثاً حدثت في الطريق من مصر إلى كنعان ولم تُسجَّل، فلماذا لم تُترك هذه الحادثة ضمن ما تُرك؟

قد سبق أن ذكرت أنه توجد بعض المماثلات بين الرحلة من مصر إلى سيناء، وبين الرحلة من قادش إلى عربات موآب. كذلك توجد مماثلة بين الأحداث عند سيناء وبين الأحداث عند عربات موآب. ففي كليهما يأتي بعد إعلانات الله الازدراء بالمباديء الأساسية في العهد، وكذلك بعدها يأتي إحصاء، ثم شرائع عن الذبائح، وعن الأعياد. وفي الترتيب الكلي للأسفار، ليست المناظرة فقط بين العجل الذهبي، وبعل فغور (خر ٣٢، عد ٢٥) بل توجد عدة أوجه أخرى متناظرة. فبكلا الحدثين حدثت عبادة آلهة أخرى (خر ٨:٣٢، عد ٢:٢٥) سكن غضب الله، بموت الشرير (خر ٢٦:٣٢-٢٨، عد ٧:٢٥-٨) كان نتيجة للحالة الأولى أنه أُختير سبط لاوي للخدمة الإلهية، وفي الحالة الثانية، وعد فينحاس بكهنوت أبدي (خر ٢٩:٣٢، عد ١١:٢٥-١٣) كما توجد مماثلة هامة أخرى هي أنه في سيناء، لم يكن الشعب عارفاً بما يحدث بين الله وموسى (خر ١:٣٢) وكذلك في عربات موآب لم يكن للشعب أن يعرف ما أنبأ به بلعام عنهم. وفي كلا الحالتين لابد أنهم عرفوا فيما بعد ماذا حدث. فهذه الإعادة لم تكن مجرد أسلوب كتابي، بل يكمن فيها حق لاهوتي، وهو أن طبيعة الله لا تتغير بتغير الأحوال. وقد مات الجيل الأكبر الذي عايش أحداث سيناء، وقد وجب أن يعاد الدرس للجيل الجديد ليتعلمه -الجيل الذي سيغزو كنعان، والذي يجب أن يعرف عن الله ما عرفه السابقون.

ومثل كثير من روايات أحداث الكتاب، تقع قصة خطية بعل فغور في ثلاثة أجزاء يرتكز كل منها على كلمة مركزية من الله. فالجزء الأول (ع١-٩)، يصف الخطية والوباء الذي نتج عنها، وكيف أنه وقف ليس عن طريق أمر إلهي (ع٤) بل بقتل الخاطئين ذوي الخطية الصارخة.. والثاني (ع١٠-١٥) يوضح عمل فينحاس الجدير بالتقدير. فالمفروض في الكهنة ممثلي الله بين إسرائيل أن يكونوا رمزاً لطبيعة الله في حياتهم وسلوكهم. وهذا تماماً هو ما فعله فينحاس، فقد أظهر غضبه غضب الله، ومكافاة له، فقد ضمن الله له ولأسرته كهنوتاً دائماً. وأخيراً (ع١٦-١٨) يأتي نطق الله بالحكم على مديان بسبب تجربته لإسرائيل بعدم الأمانة الكلية للرب.

ع١-٢ . (شِطِّيم"= وتعني حرفياً شجر النسط) هذا هو آخر مكان حلوا فيه قبل الأردن، ودعي آبل شطيم في ٤٩:٣٣ (قا يش ١:٢، ١:٣). ومع أن موقعها غير معروف على وجه التحديد. فإن الكُتّاب المحدثين عادة يعتبرونها

أنها (تل الهَمَّان) حيث يلتقي وادي الكفرين بوادي الأردن. "يزنون" لفظ يعني كلا المفهومين الجسدي والروحي. فقد كان ضمن مظاهر الديانة الكنعانية الزنى المقدس. وعن طريقه أُغوِيَ بعض الإسرائيليين لكي يشتركوا في مذابح للوثن "فسجدوا لآلهتهن". وبهذا العمل كسروا كلا الوصيتين الأولى والثانية "لا يكن لك آلهة أخرى أمامي.. لا تسجد لهن ولا تعبدهن" (خر ٢٠:٣و٥).

"بنات موآب". ولكن المرأة التي قتلها فينحاس كانت مديانية (ع٦و١٥و١٧-١٨) وليس هنا تناقض، بل ولا يكمن الحل كما زُعم بأن ع١-٥ يرجع إلى وثيقة أخرى غير ع٦-١٨ ذلك أن المديانيين، والموابيين مرتبطين معاً في قصة بلعام (٢٢:٤و٧) فضلاً عن كون المديانيين جماعة متنقلة (قا قض ص٦) وواضح أنهم في هذا الوقت كانوا يعبدون مع الموابيين في مقدس واحد.

ع٣ . كان هذا المقدس مكرساً لبعل فغور، وليس من المستبعد أن يكون هو المكان الذي فيه ألقى بلعام نبواته الأخيرة (قا ٢٣:٢٨). وكان البعل هو الإله الكنعاني الذي عظَّموه باعتباره إله الخصب. والذي كانت عبادته دائماً مغرية لبني إسرائيل (قا مثلاً قض ٢:١٣، ١مل ١٨، ٢مل ١٧:١٦، إر ٢:٨ -الخ) وباشتراك إسرائيل في هذه الطقوس "تعلق ببعل فغور" (ع٣). وبهذا تبرأوا علناً وبلا حياء من جوهر لب العهد، الذي يتطلب الأمانة والإخلاص الكامل للرب. فحل بهم وباء شديد قتل أربعاً وعشرين ألفاً من الشعب (ع٩ قا خر ٣٢:٣٥).

ع٤-٥ . يجب أن تقدم كفارة لوقف مثل هذا الوباء (قا ١٦: ٤٥-٥٠، ٢صم ٢٤:١٥-٢٥)، كما يستدعي الأمر أيضاً، عقاباً مثالياً = "خذ جميع رؤوس الشعب وعلقهم للرب مقابل الشمس". إذ يجب أن يُنفذ حكم الإعدام في رؤساء الأسباط، وربما في قادة العشائر بحسب القانون الكتابي يحكم القضاة بالموت، فقط على الذين تقع عليهم الإدانة (قا تث ٢٤:١٦). وأما في هذه الحالة فكل الأمة كمجموعة، وليس كأفراد تحت الدينونة، لذلك فممثلوا كل إسرائيل هم الكفارة من الخطية. وسبب آخر لإدانة الرؤساء هو أنهم كان المفروض فيهم أن يمنعوا أتباعهم. ومع ذلك فقال موسى (ع٥) للقضاة أن يقتلوا المشتركين في عبادة البعل، ونستنتج حسب الظاهر أن مطالبة الله بموت الرؤساء قد أُسقطت. ويقول (كيل) بأن المقصود بالقتل هم عابدو البعل وليس الرؤساء. ولكن ليس هذا هو التفسير الطبيعي للكلمات العبرية. ومعظم المفسرين يفترضون أن المطالبة كانت بقتل الرؤساء.

كذلك طريقة القتل غير واضحة "علقهم". فيقترح الترجوم أن الطريقة هي رجمهم ثم تعليقهم، أما في السبعينية فيرد "اجعلهم مثلاً". على أن في ٢صم ٢١:٦و٩و١٣، وهو المكان الوحيد غير هذا المكان الذي ترد فيه الكلمة العبرية (هُوقَع) تترجم "فصلبوهم". وقد وردت تعبيرات أخرى في الكتاب (٢أي ٢٥:١٢). ويبدو من عدم دفن بني شاول أن الصلب كان هو الطريقة في الشرق الأدنى لتحقيرهم، حيث أن المحكوم عليهم بالإعدام عادة يُدفنون باحترام، أما هؤلاء فلم يكن شأنهم كذلك. فبعدما قُتلوا، صُلبوا. وقد كان هذا لتحذير الجمهور. ومنع روح المجرم في الاستقرار في الأرض. ولكن هذا الأمر كان محرَّماً في إسرائيل (تث ٢١:٢٢-٢٣، قا ٢١:١-٩، يش ١٠:٢٦-٢٧) وعلى أي حال مهما كانت طريقة تنفيذ حكم الموت، فقد قصد بها أن تبين مدى خطورة نكث العهد.

ع٦- ليس من الغريب أن يخفِّف موسى حكم الله بشكل ما. فإن رؤساء الشعب لديهم سلطة أشبه بسلطة وزير الدولة في وقتنا الحاضر، ومن غير المحتمل أن يكونوا قد سلموا بالمطالبة بإعدامهم، حتى ولو كان ذلك من أجل

خلاص كل الشعب- ويعتقد (جسبن) أن رفض تنفيذ حكمه في ع٤ هو الذي تسبب في الوباء (ع٨-٩). على أي حال قد أدى الأمر إلى كارثة شعبية، فيمكن أن نستنتجها من أن "جماعة بني إسرائيل.. باكون لدى باب خيمة الاجتماع" وقد زاد (زمري) الأمر هولاً وهو ابن رئيس عشيرة الذي أحضر فتاة مديانية إلى داخل ذات المحلة. وكان قد حدثت مضاجعة مع أجنبيات ولكن خارج المحلة. أما هذا وقد دخل بها "أمام عيني موسى وأعين كل جماعة بني إسرائيل " فقد كشف عن ازدرائه بالعهد، وبالحكم الإلهي، الذي نطق به الله على القادة مثل أبيه.

ع٧-٩ . هذه هي القرينة التي يجب أن نرى في ضوئها عمل فينحاس الدموي والفظ، إذ "أخذ رمحاً بيده، ودخل وراء الرجل الإسرائيلي إلى القبة وطعن كليهما الرجل الإسرائيلي والمرأة في بطنها. فامتنع الوباء عن بني إسرائيل". والكلمة ("القبة وهي منقولة من اللغة العبرية بذات النطق بحروف عربية"، غير معروفة المعنى بالتأكيد وقد تعني "الخيمة"[1] أو جزءاً من الخيمة حيث كان كلاهما مضطجعين[2]. وطعنة لها "في بطنها" عقاب عضو الخطية أشبه بما ورد في ٢١:٥ . فقد ضللت الإسرائيلي بجسدها. ولذلك اخترق الرمح العضو الذي تسبب في سقوطه. ومما جاء عن هذه الخطية- وعما فعله فينحاس يشير إلى أنه طعنهما وهما في ذات الفعل.

ع١٠-١٥ . قد نصدم بمسلك كاهن بهذه الطريقة، ونصدم أكثر من أن هذا العمل استحق التقدير جداً. وبالطبع كان الكهنة واللاويون مسئولين عن حراسة الاجتماع دون دخول غير مصرح به، وكان من واجبهم قبل المتعدين (ص٣-٤). على أن فينحاس هنا قتل خاطئاً في المحلة وليس معتدياً على المقدس. ومع ذلك، فهذا ملائم جداً للعقيدة الكتابية عن الكهنوت. فالكاهن يمثل الله أمام الناس، فلذلك يجب أن يكون بلا عيب لكي يكون رمزاً لكمال الله. وزوجته وأولاده يجب أن يكونوا ذوي صفات مثالية حتى لا يلوثوا سيرة الكاهن (لا ٢١) والكاهن ذاته في حياته وأعماله، يجب أن يشخِّص، بل ويجسِّد سمات الله. وهذا هو بالضبط ما فعله فينحاس: "غار غيرتي في وسطهم حتى لم أفن بني إسرائيل بغيرتي". أو في أسلوب آخر، لأن فينحاس قتل الخاطيء فعبر تعبيراً واضحاً ومرئياً، عن غضب الله، بهذا الفعل، ارتد غضب الله. إن فينحاس "كفَّر عن بني إسرائيل" والكلمة (كَفَّر) هي الكلمة التي عادة تدل على تأثير الذبيحة (مثلاً لا ٤:١، ٢٠:٤، ١٦:٥) وفي الأحوال العادية يموت الحيوان بدل المذنب. أما هنا فقد أميت الخطاة أنفسهم. وبالتالي لا داعي لذبيحة حيوانية.

والكاهن لا يمثل الله أمام الشعب فقط ، بل أيضاً يمثل الشعب أمام الله. فيجب أن يكون الإسرائيلي المثالي. وقد دعي الشعب ليكون مملكة كهنة وأمة مقدسة (خر ٦:١٩). فكذلك فالمتوقع من الكاهن أن يبين القداسة الحقيقية في حياته. وهذه الفكرة بأن الكاهن ممثل للشعب لدى الله، يفسر عهد السلام المقطوع معه. فلما كسر إسرائيل العهد بعبادة آلهة غريبة، أعاد فينحاس العهد بعمله، ولهذا كوفيء بأن يكون له "ميثاق كهنوت أبدي"- مكافأة تعلق أهمية على عمله الكفاري عن الخطية، وربما في هذا العهد مع فينحاس ضمان بقاء رئاسة الكهنوت في أسرته (١أي ٦:٤-الخ).

ع١٦-١٨ . وأخيراً يحث موسى الشعب إلى استمرار الحرب ضد المديانيين،وقد سجلت معارك بعد ذلك معهم

(١) في محلة من خيام كالتي كان ينزل فيها إسرائيل في عربات مواب لا توجد قباب كالتي نعرفها (المترجم).
(٢) يقول ريَّف إن ما أشعل غضب فينحاس أنهما صيَّرا الخيمة مقدساً وثنياً مارسا فيه الزنى الطقسي (المفسر) ويستبعد المفسر هذا ولكنني أراه مقنعاً (المترجم).

في (ص٣١، قض ص٦-٨) بل ويشبِّه إش ٩:٤ انتصار المسيا بانتصار جدعون على المديانيين. وقد كرَّم التقليد اليهودي كثيراً غيرة فينحاس، فسيراخ ٤٥: ٢٣-٢٤ يعتبره تالياً لموسى وهرون. بينما ترجوم يوناثان المنتحل، يقول بأن عمله كان مصحوباً باثنتى عشر معجزة. وبعض المفسرين المسيحيين يرون في فينحاس رمزاً للمسيح، وهذا حق من حيث كونه جسَّد الكهنوت الإسرائيلي المثالي: ولقد غضب ربنا على الخطية أكثر من مرة (مثلاً مر ٣:٥، ١١:١٥-الخ) ومع ذلك فللحقيقة وجه آخر: فحينما كان رمح فينحاس الذي اخترق الخطاة هو الذي صنع الكفارة عن إسرائيل، فقدكانت المسامير والحربة التي اخترقت يسوع هي التي صنعت كفارة لخطايا العالم أجمع. أما بالنسبة لبولس فقد كانت الفكرة الأساسية في القصة هي التحذير من أخطار النجاسة. فهي كقصص الدينونة الأخرى "لإنذارنا" (١كو ١٠:٦-٨ و١١).

(جـ) الإحصاء (ص٢٦)

مضى على الإحصاء الذي سبق أن أُجري في برية سيناء (ص١-٤) أربعون سنة تقريباً، ثم دعت الحاجة إلى عمل إحصاء آخر في عربات موآب (٢٦: ٦٣- ٦٤) وكان لكلا الإحصاءين غرض حربي: وهو تسجيل عدد الرجال من ابن عشرين سنة فما فوق اللائقين للخدمة الحربية (٢:٢٦، قا ١: ٣). وقد جاء الوقت المناسب الذي يستدعي عمل الإحصاء، وذلك لأن الحرب معلنة على مديان (٢٥: ١٦-١٨)، ولأن غزو كنعان قد أضحى وشيك الحدوث. ثم يأتي سبب آخر أكثر أهمية: هو تقرير حجم كل سبط بالنسبة لباقي الأسباط، لكي يتقرر وفقاً له قدر نصيبه من أرض الموعد (٢٦: ٥٢-٥٦). لذلك فإن الأصحاح يأخذ نظرة إلى الأمام وأخرى إلى الخلف: نظرة إلى الخلف حيث الأحداث التي قررت زيادة السكان في الماضي. ونظرته إلى الأمام إلى ما يترتب على ذلك النمو في سبيل استقرارهم في الأرض.

ولو قارنا هذا الإحصاء بالإحصاء السابق في ص ١، ٣، لرأينا فرقين واضحين أولهما أن في ص١،٣ لا يسجل إلا جملة الرجال في كل سبط: أما في ص٢٦، فيسجل هذه الجملة، ولكن أيضاً معها قائمة بأسماء الأسر والعشائر التي تكون ذلك السبط. والفرق الآخر هو في أرقام الإحصاء ذاتها، فإن تعداد كل سبط، وتعداد كل إسرائيل جماعة يختلف في الثاني عنه في الأول. وربما جاءت المعلومات الزائدة عن عشائر إسرائيل من تك ٤٦: ٨-٢٧ حيث قائمة بأبناء يعقوب وأحفاده. وأحفاده هم أجداد العشائر التي منها تكوَّنت الأسباط. فمثلاً أبناء رأوبين حنوك، وفلو، وحصرون، وكرمي وجميعهم بأسمائهم عشائر مسماة بهم (٢٦: ٥-٦ قا تك ٤٦: ٤-٩)- وتذكرنا هذه التفاصيل الزائدة عن العشائر وأسلافهم، بأن سبب التكاثر الكبير في بني إسرائيل هو، الوعد للآباء المتكرر مراراً وتكراراً أن نسلهم سيكون أمة كبيرة (مثلاً تك ١٢: ٢، ٢٦: ٢٤، ٤٦: ٣).

وكان ضد إتمام هذه المواعيد، عصيان أفراد من مختلف الأسر، وعدم إيمانهم. أمثال داثان وأبيرام (٢٦: ٩-١١، قا ص١٦)، وعير وأونان (٢٦: ١٩ قا تك ٣٨: ٢-٩) وناداب وأبيهو (ع٦١ قا لا ١٠: ١-٣) وأخيراً كل الجيل الذي خرج من مصر (ع٦٤-٦٥ قا ص١٣-١٤). ومع ذلك فبالرغم من هذه المعوقات العظيمة، فإن جملة السكان بعد الجولان في البرية مدة هذه السنين تقريباً هي نفس العدد مثل تعداد سيناء. فقد صاروا ٦٠١٧٣٠ (٢٦: ٥١)، مقابل ٦٠٣٥٥٠ في تعداد سيناء (١: ٤٦). هذا هو الشعب الذي أوشك على الدخول إلى أرض الموعد

(٢٦:٥٢-٥٦). وبهذه الصورة فإن بيان هذا الإحصاء، يوضح أحد المواضيع الهامة في سفر العدد: وهو أن مواعيد الله للآباء يمكن أن تؤخرها خطية البشر. ولكن الخطية لا تفشلها نهائياً (قا رو ص ١١).

والمقارنة بين الإحصائين في ص ١، ٢٦، تبين أن معظم الأسباط زادت عدداً أثناء الجولان في البرية إلا أربعة أسباط، فقد نقصت قليلاً وهي رأوبين (فقد كان ٤٦٥٠٠ صار ٤٣٧٣٠) وجاد (٤٥٦٥٠ صار ٤٠٥٠٠) وأفرايم (٤٠٥٠٠ صار ٣٢٥٠٠) ونفتالي (٥٣٤٠٠ صار ٤٥٤٠٠).. وأما شمعون فقد انهار بصورة فظيعة (٥٣٤٠٠ صار ٢٢٢٠٠). وقد يُعزى انهيار تعداد رأوبين وشمعون إلى مساندتهم لدوثان وأبيرام (ص١٦) وزمري (ص٢٥) ولكن من الصعب تحديد أي عامل أدى إلى نزول تعداد الأسباط الأخرى (انظر الملاحظة الإضافية عن الأعداد الكبيرة صـ ٤٨).

ع٤ . "خذا عدد كل جماعة بني إسرائيل.. من ابن عشرين سنة فصاعداً هذه الكلمات غير موجودة في النسخة العبرية، وهي لابد أنها مفهومة في ضوء عدد٢ . ع٤ شرح ع٢ في إيجاز بليغ. ومقارنةً بين قائمة أسماء أحفاد يعقوب في العدد مع القائمة. في تك ٤٦:٩-٢٤ تبين بعض الخلافات الطفيفة، فمثلاً أولاد شمعون حسب تك ٤٦:١٠ هم: يموئيل، ياين، أوهد، ياكين، صوحر، شأول. ولكن في عد ٢٦:١٢ هم: نموئيل يامين ياكين زارح شأول.. حُذف أوهد من سفر العدد والمفروض أن ذلك لأنه لم يكوِّن أسرة، أما يموئيل نموئيل، صوهر زارح، فتعزى إلى اختلافات هجائية. وكذلك يمكن أن تفسَّر الاختلافات الأخرى في القائمتين بنفس الطريقة.

ع٣٣ . نادراً ما ذُكرت البنات في سجلات الكتاب للمواليد، ولكن بسبب عدم وجود أبناء في نسل صلفحاد، بل كان له بنات، فأثار هذا مشكلة قانونية من جهة ميراث الأرض. وصار حل هذه المشاكل سوابق لمثل هذه الحالة، وسيناقش هذا بصورة أكمل في ص ٢٧، ٣٦ .

ع٥٢-٥٦ . كانت الوصية أن تقسم الأرض بحسب حجم الأسباط المختلفة: كلما كبر حجم السبط عدداً، كلما كبر نصيب ميراثه. ومن أجل تجنُّب أي نزاع، فإن القسمة الدقيقة وجب أن يتحدد عن طريق القرعة، باعتبار إجماع عام بأنها هي طريقة معرفة مشيئة الله (أم ١٦:٣٣، ١٨:١٨). وقد ثبت استعمال القرعة في الشرق الأدنى لتقسيم الأرض، منذ عصور قبل موسى، وإلى وقتنا هذا. وأما تنفيذ هذه التعليمات فهو آت في يش ص١٥- الخ.

ع٥٧- ٦٢ . وكما في ٣:١٤-الخ جاء إحصاء اللاويين منفصلاً. وفي ص٣ يعلل بأن اللاويين مسنودة إليهم الخدمة الدينية وليس الحربية، وهنا يذكر أن السبب في ذلك أنهم ليس لهم نصيب في ميراث أرض (ع٦٢) وكل نصيبهم هو ثمانية وأربعون قرية مشتتة بداخل ميراث الأسباط العلمانية (٣٥:١-٨) وفي كلتا الحالتين فإن إحصاء اللاويين شمل كل الذكور من شهر فصاعداً، بينما إحصاء الأسباط الأخرى تبدأ من عشرين سنة (٢٦: ٦٢، قا ٣:١٥). وفي أثناء الجولان في البرية زاد عدد اللاويين من ٢٢٠٠٠ إلى ٢٣٠٠٠ (٣: ٣٩، ٢٦: ٦٢).

ع٦٣- ٦٥ . حدث تحول سكاني كامل ما بين سيناء وعربات موآب. فقد بقى فقط كالب، ويشوع، من كل الجيل الماضي (ع٦٥) وبقيادة ثانيهما سيدخل شعب الله الجديد إلى ميراثه.

ثم بخدمة يشوع أعظم (يسوع: النطق اليوناني هو ذاته يشوع: النطق العبري) يدخل كل جيل إلى راحة الله (عب ٤:١-١٣).

(د) *شرائع عن الأرض والعطاء والنذور (ص ٢٧-٣٠)*

١- بنات صلفحاد (٢٧:١-١١)

يروي ص٢٧، عن استعدادات أكثر، للدخول إلى كنعان. وأول استعداد جاء في مناقشة لمشكلة أثارتها بنات صلفحاد: إن أباهن صلفحاد سينسى اسمه في حالة إغفال إعطاء ميراث لبناته من الأرض. فكيف تحل هذه المشكلة؟ وحيث أن حالة صلفحاد (رجل كل نسله بنات) لا يمكن أن تكون فريدة، فإن ما يقرره الله سيكون سابقة في نظام استقرارهم فيما بعد. وها هو قرار الله مدوَّن هنا.

ثم هنا موضوع أكثر إشكالاً، وأعظم أهمية بالنسبة لمستقبل الأمة وهو مسألة القيادة: من سيخلف موسى لكي يأتي بالشعب إلى أرض الموعد، حيث أن عصيان موسى في قادش مريبة، قد منع عليه هذا الشرف؟ فالنصف الثاني من الأصحاح يروي كيف أن يشوع قد عين خليفة لموسى. وكلا الموضوعين مشار إليهما في الأصحاح السابق (قا ٢٦:٣٣ و٦٤-٦٥).

وحالة بنات صلفحاد هامة جداً من وجهة نظر قانونية. إذ تبين كيف جاءت كثير من الشرائع. فحينما تنشأ مشكلة بدون سابقة، يؤتي بها إلى موسى الذي بدوره يأتي بها إلى الله ليطلب إرشاده. ثم صار القرار سابقة لأحوال مماثلة في المستقبل (قا ١٥:٣٢-٣٦، لا ٢٤:١٠-٢٣). ويحتمل أن كثيراً من نواميس العهد القديم جاءت نتيجة أحوال مشابهة.

كذلك تأتي أهمية أخرى لهذه الحالة. فهي تلقي ضوءاً على نظم المواريث في أزمنة الكتاب فتبين أن تحت ظل القانون العبراني، وكذلك قانون بين النهرين، عادة ليس للبنات أي حق أسري، فتقسم ممتلكات الأب على بنيه بعد موته، ويأخذ أكبرهم ضعف ما يأخذه أي واحد من إخوته (تث ٢١:١٥-١٧) أما البنات فيعاملن معاملة مختلفة: إنهن يأخذن هدايا عند الزواج من الأب، وعادة تكون من الثياب والجواهر، والنقود والأثاث. والآباء الأغنياء يعطون بناتهم إماء، وأرضاً وأحياناً مدناً (تك ٢٩:٢٤ و٢٩، قض ١: ١٣- ١٥، ١مل ٩:١٦). وبعدما يزوج الأب ابنته وأعطاها هداياها، فليس عليه أي مسئولية تجاهها. فقد صارت عضواً في أسرة زوجها، وأولادها يرثون ميراثه. وبهذا النظام الأبوي تكون ملكية الأرض في أسرة الأب- هذا قانون أساسي في الكتاب، ويسري أيضاً على تشريعات اليوبيل في لا ٢٥ (قا ١مل ٢١:٣).

إلا أن صلفحاد ليس له أبناء. ولهذا فإنه تحت ظل الناموس التقليدي فبعد موته يقسم ميراثه إلى أقرب الأقرباء الذكور. وبهذا يحتفظ بالأرض في الأسرة. فالأقرباء الذكور الأحياء مدونون بترتيب قرب القرابات في ع٩-١٠ الإخوة، الأعمام، والآخرون. وذات النظام في لا ٢٥:٤٨-٤٩ . فلذلك جاءت بناته يعترضن لأن هذا معناه إن اسم والدهن سيُنسى (ع٤). وقُبل اعتراضهم وجاء التشريع: "ربما رجل مات وليس له ابن تنقلون ملكه إلى ابنته، وإن لم تكن له ابنة" يطبِّق التشريع القتليدي (ع٨-١١). وبهذا سُمح للبنات أن يرثن حيث لا يوجد ابن في الأسرة على أن هذا خلق مشكلة أخرى. ذلك إذا تزوجت البنات، فينتقل معهن ملك الأسرة إلى أخرى. وبهذا تسيء إلى حالة أسرتها الأصلية. وحلاً لهذه المشكلة جاء تشريع آخر في ص ٣٦ يضبط زواج الوارثات.

ع٣ . مع أن تمرد قورح ذُكر في أصحاح سابق (٢٦:٩-١١) فإنه لا يظهر مباشرة لماذا تُذكر بنات صلفحاد هنا. والأرجح جداً أن الذين يُحكم عليهم بالموت بسبب خطايا دينية خطيرة، لا يعدمون فقط بل أيضاً تُصادر أموالهم أيضاً. وعلى هذا الأساس لفقت إيزابل تهمة التجديف ضد نابال لكي تحصل على ملكية الكرم بمصادرته (١مل ٢١:٧-الخ، قا دا ٣:٢٩).

أما موت صلفحاد "بخطيته" فيبدو أن هذا يعني خطية كل الأمة في رفض الدخول إلى أرض الموعد، ولهذا حُكم عليه ضمن كل ذلك الجيل بالموت في البرية، باعتباره أنه على الأقل ساند الجواسيس عديمي الإيمان (ص ١٣-١٤، قا ٢٦:٦٤ و٦٥).

لكن أغرب شيء في هذا التشريع هو توقيته. لماذا كانت هؤلاء النسوة منزعجات بالنسبة للميراث في حين أنهم لم يأخذوا أي شيء من أرض الموعد؟ لقد كانت مشكلتهم نظرية. الرأي النقدي العادي يُعتبر أنها كُتبت متأخراً بعد الدخول ولكن من وجهة نظر من يكتب للأمام، على اعتبار أن الغزو آت .إن إسناد القرار إلى سلطان الله، وتسلُّمه بواسطة موسى أعطاه سلطة أكبر ورغم إمكانية حدوث ذلك، إلا أنه يتجاهل كون نصف سبط منسى الذي إليه ينتمي صلفحاد، قد استقر في شمال شرقي الأردن في أرض سيجون وعوج وتُذكر هزيمته في (ص٢١)، ولو أن المطالبة بهذا رسمياً لم تأت إلا في ص ٣٢ . وهذا يجعل تفكير هؤلاء النسوة واقعياً على هذا الاعتبار. وهناك رأي من جانب آخر قال به كلڤن: إن بنات صلفحاد بطلبهن هذا أظهرن إيماناً بمواعيد الله. وهذا رأي له سنده الذي يجعله مقبولاً فطلب بنات صفلحاد يظهر إيمانهن بالوعود الإلهية. أعد موسى إحصاء آخر ليؤكد أن باقي الأرض ستؤخذ وتقسم بالتساوي بين الأسباط، وبالإيمان هن يطالبن بجزء من الأرض، وبهذا يظهرن أنه لا علاقة لهن بعدم الإيمان الذي حكم على والدهن بالموت مع جيله. وبسبب صلاحهن، فإن عملهن قد سجل لذريتهن (مت ٦:٢٦-١٣).

٢- تعيين يشوع خلفا لموسى (٢٧:١٢-٢٣)

في الأناجيل يُشكِّل إنباء ربنا عن موته خلفية قاتمة لنجاح مهمته، كذلك يوجد شيء مماثل في سفر العدد هو التأثير المتبادل بين وعد الأرض وبين التحذير لموسى بأنه لن يراها. إذ كلما اقترب إسرائيل من كنعان، كلما اقترب موت قائد الأمة.

ع١٢-١٥ . سبق أن انضمت أخته مريم إلى قومها وكذلك هرون أخوه (ع١٣) قا ٢٠:١-٢٩) والآن يبلغ الله موسى بأن وقته هو أيضاً قد جاء (ع١٢). لذلك فالأمر: "اصعد إلى جبل عباريم" (وبأكثر تحديد: "جبل نبو" (تث ٣٤:١)) "وانظر الأرض التي أنا أعطيت لبني إسرائيل" (ع١٢) ولئلا ينتعش فيه رجاء بإمكانية دخول كنعان، مع ذلك، فذكر الله موسى بخطيته في مريبة قادش (ع١٤ قا ٢٠:٢-١٣).

ع١٦- ١٧ . لذلك صلى موسى طالباً من الله أن يرحم شعبه، ويعد ما هو لخيرهم في مستقبلهم. وذلك بتعيين رجل يقود معركتهم (قا يش ١٤:١١، ١صم ١٨:١٣ و١٦، الخ) وقد أسس طلبته على كون "الرب، إله أرواح جميع البشر". وهذه العبارة لم ترد في غير هذا المكان إلا في ٢٢:١٦ وعلى لسان موسى ذاته، حيث طلب إلى الله أن لا يؤخذ كل الشعب بجريرة قورح. والمقصود بالعبارة أن الله معطي الحياة للجميع لابد وأن يهمه أمر استمرار وجود شعبه المختار إسرائيل، فلا يتركهم "كالغنم التي لا راعي لها" (قا ١مل ٢٢:١٧، حز ٣٤:٥ ، مت ٩:٣٦) وقد شبه

الملوك والقادة الآخرون بالرعاة، وذلك في النبوات، وفي النصوص الشرقية الأخرى (مثلاً إش ٤٠: ١١، ٤٤: ٢٨، حز ٣٤).

ع١٨-٢٣ . لذلك وكَّل يشوع خلفاً لموسى. وقد كان مناسباً بصورة مثالية لهذا العمل، حيث أنه كان ولمدة سنين مساعد موسى (١١: ٢٨، خر ١٧: ٩-الخ، ٢٤: ١٣، ٣٢: ١٧)، وقد كان أحد الجواسيس الذين رأوا كنعان فعلاً (١٣: ٨، ١٤: ٦). ولكن رواية القصة، توضح جلياً أن قيادته ستكون من صنف يختلف عن قيادة موسى: "اجعل من هيبتك عليه" (ع٢٠)، ثم خلافاً لموسى الذي كان يتكلم مع الله وجهاً لوجه (١٢: ٦-٨)، فإن يشوع سيتلقى التعليمات من العازار الكاهن، الذي باستعمال الأوريم والتميم (القرعة المقدسة) ستتكشف له مشيئة الله (قا خر ٢٨: ٣٠، ١صم ١٤: ٤١ (السبعينية)، ٢٨: ٦). وهكذا فزمان موسى قد ولَّى وسيأتي بعده شيء يختلف. في وقت موسى، عرف الله مشيئته بواسطة موسى كوسيط نبوي، ولكن في الأجيال اللاحقة، فعلى الشعب أن يرجع إلى الكهنة، باعتبارهم المعلمون المعتمدون لتعليم الناموس (لا ١٠: ١٠-١١). أما أمورهم السياسية والحربية التي لا يغطيها الناموس، متى طلبوا فيها إرشاداً، فبإمكان الكهنة عندئذ استعمال الأوريم والتميم كنوع من النبوة.

وبالرغم من اختلاف موسى عن يشوع من حيث السلطان، فتوجد استمرارية حقيقية بينهما، مرموز إليها بوضع يدي موسى (ع١٨ و٢٣) ففي هذه الإشارة الرمزية صار يشوع كشخص موسى، وصار ممثلاً له في المستقبل. فإنه بوضع الأيدي تُنقل البركة وكذلك تُنقل الخطية، ويصير الموضوع عليه اليد ممثلاً أو بديلاً لواضعها. وهكذا بهذا المعنى وضع يعقوب يديه على رأس حفيديه ليباركهما (تك ٤٨: ١٤)، ووضع الشعب أيديهم على رأس المجدِّف، لينقلوا إليه مذنوبية استماعهم لتجديفه (لا ٢٤: ١٤). ووضع كل العابدين يداً على رأس الحيوان الذبيح دلالة على أنه أخذ مكانهم في الموت عن خطيتهم. (لا ١: ٤). ولكن أقرب أحوال وضع اليد شبهاً بوضعها على يشوع، كان في رسامة اللاويين (٨: ١٠-الخ). فقد صيرَّهم الإسرائيليون بديلين عن أبكارهم. وقد استمر وضع اليد في زمان العهد الجديد، لرسامة أناس لوظائف الكنيسة (أع ٦: ٦، ١٣: ٣، ١تي ٤: ١٤، عب ٦: ٢).

وبوضع اليدين أُعلن علناً تعيين يشوع خليفة لموسى، وقد ثبَّت الله ذلك بنفسه، بظهوره في عمود سحاب في دار خيمة الاجتماع (تث ٣١: ١٤-١٥ و٢٣). ثم كانت إلى يشوع إعلانات أكثر بعد موت موسى (يش ١: ١-٩، ٥: ١٣-١٥) ولكن كان عبور الأردن هو الأمر الذي أقنع الشعب حقاً، بأن يشوع هو مختار الله بعد موسى (يش ٤: ١٤). وهكذا فالمراسيم المدوَّنة هنا، هي بدء رسمي لشركة نيابة ملكية، عندما كان موسى ويشوع معاً قادة للشعب في فترة انتقالية انتهت بموت موسى على جبل نبو والمسجلة في تث ص٣٤ .

٣- لائحة زمانية للقرابين العامة (٢٨: ١- ٢٩: ٤٠)

الذبائح هي لب العبادة بحسب تعليم الكتاب. وكثير من الأصحاحات مخصَّص لإقرارها كعلاج، ولوصف مناسباتها وتفاصيل إجراءاتها. وبعض الحقائق التي يناقشها هذا الأصحاح سبق أن ذُكرت قبلاً. فمثلاً منها ما ذُكر في مناسبة بناء مذبح المحرقة في خر ٢٩: ٣٨-٤١، عن الذبائح اليومية الصباحية والمسائية، ثم تصف لا ص١-٧ كيف تقدم الذبائح المختلفة، وترد في لا ٢٣ قائمة بالأعياد المختلفة، وفي كل منها يركز على جوانب معينة من الاحتفالات التي تهم العلماني مثل فروض الاعتكاف، والأصوام، والحياة في مظال. ويبين عد ١٥ وجوب تقديم

تقدمات الدقيق والسكائب إلى جانب الذبائح الحيوانية.

تتداخل هذه الأصحاحات ص ٢٨-٢٩ مع التشريعات الماضية إلى حد ما، وقيل إنها مبنية عليه[١]. ولكن في الحقيقة، فإن الغرض المركزي في هذه الأصحاحات، مختلف للغاية عن تلك. فهي وصفة أنواع الذبائح وأعدادها، مما يجب أن يقدمه الكاهن في كل يوم من أيام السنة، من أجل الشعب ككل فمع أن ما جاء في لاويين يغلب فيه طابع الفروض، فإن عد ٢٨-٢٩ يغلب فيه طابع الواجب الكهنوتي القرباني. فيعين هذه الأصحاحات ما يجب أن يقدموه كحد أدنى، على مدى سنة، وما يأتي من أغراض أخرى خاصة تعتبر إضافات، وذلك مثلما ما يقدمه العلمانيون من ذبائح بسبب الخطية، والنجاسة والنذور أو أي غرض آخر (٢٩:٣٩).

ولكن لماذا ترد هذه النواميس عن الذبائح هنا؟ يلوح للذهن المعاصر أن المنطق يستدعي أن تجمَّع هذه، مع مثيلاتها الخاصة بالأعياد والذبائح. ومن حيث كونها مشكلة ترتيب فليس لدى المفسرين المعاصرين حل لها. واقتنعوا بأن يوردوا ملاحظات عامة تقول بإن سفر العدد يقدم خليطاً من الشرائع والأحداث، بصورة غير مفهومة. وقال نُبل بأنها سُجلت هنا لأنها سُنَّت لهم عندما تم الزمان ليدخلوا كنعان، لأن إسرائيل في هذه الحالة في وضع يمكن أن ينفذ برنامج ذبائح كهذه. وقال روز نمولر بأن هذا الجزء وُضع هنا لأن الشعب سيحصل على كمية من الماشية من مديان تكفي لأداء هذه الشرائع (ص ٣١). وربما يوجد شيء من الحق في هاتين الملاحظتين. وقد سبق أن أبديت ملاحظة مماثلة في تفسير ص ١٥، بأن وضع تقدمات الدقيق والسكائب بعد قصة التجسس مباشرة، كوعد بأن الشعب في النهاية سيرث أرضاً تفيض لبناً وعسلاً، بالرغم من شكوك الشعب، وعقابهم المستحق من الله. وكذلك هنا ففي إعطاء هذه الشرائع تثبيت جديد قوي للوعد ليشوع، وللشعب بالراحة. فالكهنة كانوا سوف يقدمون سنوياً ١١٣ ثوراً، ٣٢ كبشاً، ١٠٨٦ حملاً، وأكثر من طن من الدقيق، وألف زجاجة من الزيت ومثلها من الخمر[٢]. فواضح من هذا التشريع أن الله قرر أن يكون إسرائيل مجتمعاً في رخاء زراعي، وكذلك تفيد بأن توقُّع الانتصار يزداد ويزداد وهم على حدود كنعان. وتفيد الروايات الأخرى ، وكذلك الأحداث والشرائع الختامية لسفر العدد، أن إسرائيل اختبر في عربات موآب اختباراً مماثلاً لاختباره في سيناء حيث هناك أعلنت معظم التشريعات عن الذبائح (قا ٢٨:٦).

وقد جاء ترتيب الذبائح على أساس تكراريتها: فجاءت أولاً المحرقات اليومية (٢٨:٢-٨)، ثم ثانياً، تقدمات السبت الأسبوعية (٢٨:٩-١٠)، وثالثاً، التقدمات الشهرية (٢٨:١١-١٥) وأخيراً التقدمات السنوية، مرتَّبة ترتيباً تاريخياً (٢٨:١٦- ٢٩:٣٨).

ويجب أن نلاحظ أن هذه الأرقام متزايدة. ففي يوم السبت إلى جانب الحَمَلين اليوميين يُزاد حَمَلان: تقدمة السبت (٢٨: ١٠) كذلك في أول كل شهر الحملان اليوميان، يضاف إليهما ثوران، وكبش، وسبعة حملان. وفي اليوم الأول من الشهر السابع: التقدمة اليومية + تقدمة أول كل شهر + تقدمة اليوم الأول من الشهر السابع

---

(١) يقرر معظم النقاد من المفسرين تاريخ كتابة متأخر لهذا الجزء من سفر العدد. ولكن ل. ر. فشر (في ح ج. ف ٦٣ سنة ١٩٧٠ صـ ٤٨٥-٥٠١) ومعه آخرون دلل على أن هذه اللائحة الزمانية للذبائح ينسب إلى عصر الكتابة اليوغاريتي اكثر من أي نصوص طقسية أخرى، ولذلك فيمكن أن تكون مبكرة. وعلق الآخرون على صفتها التي تدل على أنها من المحفوظات.

(٢) ترد أرقام محددة في عد ص ٢٨-٢٩ بجمعها بعضها إلى بعض تفيد الأرقام أعلاه وقد حسبت حجم تقدمات الدقيق والسكائب على أساس التقدير الوارد في عد ١٥، فإن مقدار الدقيق هو ١٤٩ إيفة، والزيت ٣٣٩ هين، والخمر ٣٣٩ هين.

الخاصة وهي ثور وكبش وسبعة حملان.

المناسبة	المحرقة			ذبيحة الخطية
	الثيران	الكباش	الحملان	التيوس
اليومية (٢٨:٣-٨)			٢	
السبت (٢٨:٩-١٠)			٢ (٤)	
أول الشهر (٢٨:١١-١٥)	٢	١	٧ (٩)	١
عيد الفطير أي (١٥ / ١- ٢١ / ١) (٢٨:١٧-٢٥)	٢	١	٧ (٩)	١
الخمسين: عيد الأسابيع (٢٨:٢٦-٣١)	٢	١	٧ (٩)	١
اليوم الأول من الشهر السابع (٢٩:١-٦)	١(٣)	١ (٢)	٧ (١٦)	١
يوم الكفارة (٢٩:٧-١١)	١	١	٧ (٩)	١ (٢)
عيد المظال (٢٩:١٢- ٣٨):				
اليوم الأول	١٣	٢	١٤ (١٦)	١
اليوم الثاني	١٢	٢	١٤ (١٦)	١
اليوم الثالث	١١	٢	١٤ (١٦)	١
اليوم الرابع	١٠	٢	١٤ (١٦)	١
اليوم الخامس	٩	٢	١٤ (١٦)	١
اليوم السادس	٨	٢	١٤ (١٦)	١
اليوم السابع	٧	٢	١٤ (١٦)	١
اليوم الثامن	١	١	٧ (٩)	١

ويجب أن يكون مع كل محرقة، تقدمة الدقيق المضبوطة، والسكائب: فمع الثور تقدمة دقيق قدرها ٣/١٠ إيفة من الدقيق + ١/٢ هين من الزيت. ومع الكبش تقدمة دقيق قدرها ٢/١٠ إيفة من الدقيق + ١/٣ هين من الزيت. ومع الحمل ١/١٠ إيفة من الدقيق + ١/٤ هين من الزيت. كذلك سكيب الخمر على التوالي (كالزيت) ١/٢ ، ١/٣ ، ١/٤ الهين (٢٨:١٢-١٤ قا ١٥:٤-١٠).

وتشتمل التقدمة اليومية على محرقتين: "الخروف الواحد (الحَمَل).. صباحاً، و... الثاني... بين العشاءين" (٤و٨) وهو ذات الوقت الذي فيه يُذبح خروف الفصح، (قا ٩: ٣، لا ٢٣ :٥) وربما قُصد به بعد الظهر. وفي أيام السبوت، وفي الاحتفالات عندما تزاد ذبائح إضافية، فإن هذه الذبائح الإضافية تُقدم في وقت بين الذبائح الصباحية المعتادة، والمسائية. ويشير ٢٨: ٢٣ إلى أنها تُقدم مباشرة بعد ذبائح الصباح. وفي كل احتفال (عدا السبت) مطلوب ذبيحة خطية من تيس. وربما هذا، يُقدم قبل المحرقات الإضافية (قا ٦: ١٦، لا ٩: ١٦ .. الخ) وعلى أي حال. فإن عد ٢٨-٢٩، يتناول ذكر عدد الذبائح وليس مواعيدها.

في داخل خطة الذبائح هذه، يبرز العدد ٧ . وليس فقط في عدد الحِملان (٧ أو ١٤)[1] التي تقدم في كل يوم من أيام الاحتفالات، بل في مدة كل من الاحتفالات الكبرى في عيدي الفطر والمظال، كما أنه زيادة على السبوت الأسبوعية، فتوجد في السنة، سبعة أيام إضافية، ممنوع فيها العمل إطلاقاً (٢٨:١٨، ٢٥ و٢٦ و٢٩: ١و٧و١٢و٣٥). وكما أن اليوم السابع في الأسبوع، يقدس بالراحة والعبادة، فكذلك الشهر السابع من السفر به ثلاثة احتفالات هامة. فيبدأ في يومه الأول باعتكاف (في يومنا الحاضر) (روس هشنا = رأس السنة، يومان)، ثم يوم الكفارة في العاشر منه وهناك فرص الصوم وتدريبات توبة أخرى (٢٩: ٧، قا لا ١٦: ٢٩- ٣١). وأخيراً، أعظم الأعياد، عيد المظال، والذي يستمر من اليوم الخامس عشر إلى الثاني والعشرين من الشهر (قا لا ٢٣: ٣٩- ٤٣). والشهر السابع (يقع في سبتمبر - أكتوبر)، هو أنسب الأوقات بالنسبة لعطلة طويلة، سواء اجتماعياً أو روحياً. فإنه في هذا الوقت يكون الحصاد قد انتهى. ويبدأ الشعب يؤمل في انتهاء وقت الصيف الجاف الطويل (أبريل- أكتوبر). لأنه ما لم ينزل المطر بغزارة بعد ذلك، لكانت محاصيل السنة التالية ضئيلة. ولهذا ففي الشهر السابع، يجد الفلاح الإسرائيلي الوقت المناسب لشئونه الروحية. ففي اليوم الأول من الشهر وبصفة أخص في يوم الكفارة يُشجَّع على مراجعة ماضيه، ويتوب عن كل خطاياه التي قد تعوق بركات الله في المستقبل. ثم يأتي عيد المظال، فوقتئذ يقارنون بين حالة الرجاء الحالية، وبين ماضي الأمة: إذ أنهم يعيشون في مظال مدة أسبوع كامل، لكي يذكروا أي نوع من الحياة كانت حياتهم في خيام في البرية (لا ٢٣: ٣٩-٤٣). وفي أثناء هذا الأسبوع، تعبِّر وفرة ما يقدم الكهنة من ذبائح، عن مدى شكر الشعب، من أجل هبة الأرض، والمحصول الذي جمعوه منذ زمان وجيز. وربما في هذه الفترة، ذهبت كثير من الأسر إلى مقدس الرب لكي يقدموا عطاياهم الشخصية ونذورهم لله (قا ١صم١).

على أن فكرة تقديم عُشر الوقت لله، لم تستنفذها احتفالات الشهر السابع. فقد كانت السنة السابعة سنة سبتية، فيها تُترك الأرض بوراً، وفيها يُحرر العبيد، وتُترك الديون (خر ٢٣ :١٠-١١، تث ١٥ :١-١٨). ثم سنة

(١) مجموع الثيران التي تقدم في الأيام السبعة الأولى من عيد المظال هو ٧٠ .

اليوبيل في السنة الخمسين (٥٠ = ٧×٧+ ١) التي فيها تعود الأرض المباعة في مدة التسع وأربعين سنة- تعود إلى مالكها الأصلي (لا ٢٥). فهذه الاحتفالات المتكررة في السابع أعانت على إبراز أهمية السبت، وعلى كون إسرائيل شعب الله في عهد مقدس معه، والسبت هو علامته الهامة (خر ٣١: ١٣-١٧). ولكن السبت الأسبوعي، من حيث كونه كثير الورود يمكن أن يصير أمراً روتينياً. فأُعطي الشهر السبتي، والسنة السبتية ليكسرا الروتين، وليحتفظا بالشعب واعياً بالرمزية المشتملة.

١: ٢٨-٨ عن الذبائح اليومية، وهي من الحملان. ويرى العهد الجديد، كل ذبائح العصر القديم رموزاً إلى موت المسيح، وتدل الذبائح المختلفة على جوانب مختلفة من معاني موته. أما الحِملان التي تُقدم كل صباح وكل مساء، فقد كانت الذبائح المثالية. ولهذا دُعي يسوع "حمل الله الذي يرفع خطية العالم" (يو ١: ٢٩). بل في الحقيقة هو مات في وقت الذبيحة المسائية، وعتَّق موته الذبائح الحيوانية وأبطلها. وفوق ذلك فإن ذبائح الهيكل انتهت بعد ٤٠ سنة عندما سقط الهيكل في سنة ٧٠م. ولكن المفسرين اليهود والمسيحيين كليهما، اعتبرا دائماً أن المحرقات هي رمز العبادة المثالية في كل الأوقات، فيجب أن تقدَّم الصلاة على الأقل صباحاً ومساءً: وفي الحقيقة فإن كل الحياة يجب أن تكرس لله عن طريق الحمد والشكر الدائمين (قا رو ١٢: ١، ١تس ٥: ١٦-١٨).

وتشير "وقائدي" (ع٢) إلى الذبائح المحروقة بالنار على المذبح، وإلى نصيب الكاهن (لا ٢: ٣) وإلى خبز الوجوه (٢٤: ٧) ولكن اشتقاق كلمة (إشَّة) غير معروف بالتأكيد ولا معناها. ولكن يبدو أن تفسير اللفظ هنا يمكن أن يوجد في لا ٣: ١١ و١٦ حيث يمكن أن يكوِن أفضل ترجمة له هي "خبز" أو "طعام" (لحِم) التي تقترح علينا معنى تقدمة طعام. وليس لأن الذبائح تتكوَّن من مواد غذائية ممتازة، أن الإسرائيليين تكوَّنت لديهم فكرة أن الله احتاج حرفياً إلى إطعامه. بل بالأحرى تعني الذبائح إقراراً بأن الحياة بجملتها من الله، وتخصه (مز ٥٠: ٨-١٥).

ويعبَّر عن الذبائح بأنها "رائحة سروري" (ع٢)، وهي فكرة الكفارة + الفكرة السائدة في مفهوم كل الذبائح- بأن الذبائح تسكِّن غضب الله المشتعل ضد خطية الإنسان (تك ٨: ٢١، قا ٦: ٥-٧)، بشرط أن تكون حيوانات "صحيحة" أي بلا عيب، لكي تفي بهذا الغرض (ع٣ قا لا ٢٢: ١٨-٢٢، مل ١: ١٣-١٤). أما بالنسبة "للمحرقة الدائمة" (ع٣و٦) و "التقدمة" (ع٥و٨) و"السكيب" (ع٧و٨)، فانظر الملاحظة الإضافيـــــة على تقدمات العهد القديم صـ ١٤٧ .

ع٩-١٠ . ذبائح السبت: قدَّس العلماني السبت بالراحة من عمله العادي، وبهذا اقتدى بخالقه، وذكر فداءه (خر ٢٠: ٨-١١، تث ٥: ١٢-١٥). أما الكهنة، فقد ميَّزوا السبت بمزيد من التقدمات -بتقديم حَملَين إضافيين كمحرقة بعد "المحرقة الدائمة" (ع١٠) وكذلك احتفلت الكنيسة بفدائها، بالاجتماع معاً مرة في الأسبوع لأكل عشاء الرب (أع ٢٠: ٧، ١كو ١٦: ٢).

ع١١-١٥ . ذبائح رأس الشهر: تظهر أهمية احتفال رأس الشهر من عدد الذبائح الإضافية المطلوبة، فهو يساوي عدد الذبائح المطلوبة لاحتفال عيد الفطير وعيد الأسابيع (ع١٨-٣١)، كذلك تظهر أهميته بذكره في أماكن كثيرة من العهد القديم. فلقد كان فرصة للعبادة العائلية (١صم ٢٠: ٥-٦، ٢مل ٤: ٢٣) وكان يوم عطلة، تقف فيه التجارة (عا ٨: ٥). ومثل الأعياد الأخرى، يرمز إلى العصر الجديد الذي بدأه المسيح (كو ٢: ١٦-١٧، قا إش

٢٣:٦٦). وهو كأي الأعياد فيه تقدم "ذبيحة خطية" (ع١٥) انظر الملاحظة الإضافية عن ذبائح العهد القديم صـ ١٤٧ .

ع١٦-٢٥ . احتفال عيد الفطير . أول أعيادهم القومية، ويقع في أول شهور السنة: نيسان (ويوافق مارس-أبريل)، وهو بعد الفصح مباشرة، تذكاراً للخروج من مصر (خر ١٢-١٣). وكما هي العادة في عد ٢٨-٢٩، فتركيز الاهتمام على واجبات الكهنة: ذلك أن أيام الراحة والاعتكاف، واجتماع الأمة للعبادة، هي مجرد ملاحظات عابرة، وخروف الفصح الذي يأكله كل فرد في الشعب لايُذكر على الإطلاق.

مات يسوع في وقت عيد الفصح. وعادة تتداخل أعياد الفصح والفطير مع الأسبوع المقدس والقيامة. ويتخذ العهد الجديد من رمز الفصح وسيلة لتوضيح مفهوم موت ربنا. فيسمى صلبه، خروجه الذي كان عتيداً أن يكمله في أورشليم (لو ٩:٣١) وأشار يوحنا إلى أنه مثل حمل الفصح عظم لا يُكسر منه (يو ١٩:٣٦) كذلك يقول بولس بأن المؤمنين يجب أن يلفظوا الخطية من حياتهم كما يتخلص اليهودي من الخميرة قبل عيد الفصح (١كو ٥:٧-٨).

ع٢٦-٣١ . والعيد القومي الثاني هو عيد الأسابيع، ويدعى أيضاً ، يوم الباكورات، وهو احتفال في ختام حصاد الشعير. ويُسمى عيد الأسابيع لأنه في ختام سبعة أسابيع (٥٠ يوماً) من عيد الفطير، ويُدعى أيضاً يوم الخمسين ويوافق يوم حلول الروح القدس (أع ٢:١)، وفي هذا العيد يُطلب ذات العدد من الذبائح، مثل العدد المطلوب في رأس الشهر وفي عيد الفطير[1].

٢٩:١-٣٩ الشهر السابع: فيه تُقدَّم زيادة خاصة تبين القداسة المميزة للشهر السابع إلى جانب الزيادات المألوفة التي تُقدَّم في رأس أي شهر، ويصحب تقدمة الشهر السابع هتاف بوق. ومازال هذا الهتاف حتى يومنا هذا، أثناء العبادة في المجمع (٢٩:١، قا لا ٢٣:٢٤-٢٥).

العشرة الأيام الأولى من الشهر السابع زمان توبة، ويأتي في العاشر يوم الكفارة المتميز بشعائره التي يصفها بالتفصيل في لا ١٦، ٢٣:٢٦-٣٢، أما هنا فيكتفي بذكر كمية الذبائح التي يتم زيادتها التي هي غرض الأصحاح (ع٧-١١).

أما أثناء عيد المظال، فيُذبح مزيد من الثيران والكباش- التي هي أغلى الحيوانات للذبيحة أكثر مما يُذبح في باقي السنة بأكملها، وبهذه الطريقة يعبِّر الكهنة تعبيراً طقسياً، عن فرحة كل الشعب بكل المراحم الإلهية روحياً وزمانياً (ع١٢-٣٨) قا تث ١٦:١٣-١٥، أما بالنسبة لوصف إقامتهم في مظال فانظر لا ٢٣:٣٥-٤٣، نح ٨:١٣-١٨) وقد دشَّن الملك سليمان الهيكل في الشهر السابع في هذا العيد، بعدد وفير من الذبائح (١مل ٨، قا ٢أي ٥-٧).

ملاحظة إضافية عن ذبائح العهد القديم

إن كان الطقس هو مفتاح فهم أعمق القيم في أي مجتمع[2]، فلذبائح العهد القديم أهمية عظمى في تقييم الديانة الكتابية. ومن تكاليفها وتكراريتها يتضح لنا أنها لب نظام إسرائيل القديم، ولب مجتمعه وعقائده الدينية.

(١) يذكر لا ٢٣:١٦-١٩ تقدمات أخرى مختلفة، مطلوبة، ويعكس عدد الكباش والثيران مع المحرقات (قا ٢٣:١٨، مع عد ٢٨:٢٧).
(٢) انظر مناقشة الطقوس في فصل ٥ ص ٦١ المقدمة ٢٣ ص .

وبالرغم من كون الذبائح غير مألوفة لنا، حال كونها أساسية بالنسبة لوجهة نظرهم عن العالم، فقد صارت لذلك صعبة علينا في تفسيرها، مع أنها بالنسبة لهم كان مغزاها ذاتي الوضوح جداً، لدرجة أنهم لم تكن لهم حاجة إلى إيضاحه. وتبعاً لذلك، فقد وردت نصوص قليلة جداً، ولا تشتمل على أكثر من إشارات لتوضيح معنى الذبائح لنا. ذلك لأنه في العهد القديم ترد أنواع الذبائح الحيوانية في وصف تفصيلي دقيق، وبتحديد مدقَّق لمناسبات طقوسها المختلفة. ومع ذلك فلا يرد أي شيء أكيد عن الفارق اللاهوتي الصحيح، بينها، ولا لماذا تقدَّم ذبيحة في مناسبة ما وليست الذبيحة الأخرى.

وفي هذه الملاحظة الموجزة، سأحاول أن أوجز المظاهر الأساسية في ذبائح العهد القديم، وطقوسها المميزة لها، ومناسبات استخدامها، ومغزاها الديني.

(أ) الذبائح الحيوانية:

١- الطقوس: يرد في لا ص١-٧ وصف لأربعة أنواع رئيسية من الذبائح هي: المحرقة، ذبيحة الخطية، ذبيحة الإثم، ذبيحة السلامة. وتتميز بعضها عن بعض بنوع الحيوان المقدَّم، ولكن أهم من ذلك باختلاف الطقوس المستعملة.

إلا أن العامل المشترك في كل هذه الطقوس هو: أن العابد يأتي بالحيوان إلى الخيمة، ويضع يده على رأس الحيوان، فيذبحه، فيسلخه، فيقطعه ويرش الكاهن الدم على المذبح، ثم يحرق جزءاً من الحيوان على المذبح.

أما الاختلاف بين طقوس ذبيحة وأخرى فيظهر في ما يُفعل بلحمها. ومقدار ما يأكله الكهنة، ومقدار ما يأكله العابد وأسرته. وفي كيفية التصرف بالدم. فبالنسبة للمحرقة، فيحرق الحيوان كله، ولا حق لأحد في أكل شئ من لحمه. وأما بالنسبة لذبيحتي الخطية، والإثم، فبعض اللحم يُحرق، وبعضه يأكله الكهنة. وأما ذبيحة السلامة، فبعض لحمها يُحرق، وبعضه يأكله الكهنة وبعضه يأكله العابد. وتختلف ذبيحة الخطية عن ذبيحة الإثم، بالنسبة للتصرف بالدم. فبعض دم ذبيحة الخطية يُدهن به المذبح أو أجزاء من خيمة الاجتماع. بينما دم ذبيحة الإثم فيسكب إلى أسفل المذبح بالطريقة المعتادة.

٢- المناسبة:أكثر الذبائح شيوعاً هي المحرقة سواء في العبادة الرسمية في الخيمة وفي الهيكل (انظر عد ٢٨-٢٩) أو في الأعمال التعبدية الخاصة التي يؤديها الأفراد- ويمكن أن تقدَّم وحدها (قض ١١: ٣١) ولكن يظهر أنها عادة تقدَّم مرافقة لذبائح أخرى مثل ذبيحة الخطية (لا ٥:٧، ١٢:٨) أو ذبيحة الإثم (لا ١٤:٢١-٣١، عد ٦:١١-١٢).

وتعتبر ذبيحة الخطية عنصراً رسمياً من عناصر العبادة الرسمية، ولو أنه أقل أهمية من ذبيحة المحرقة (انظر عد ٢٨-٢٩). ويمكن أن يقدمها الأفراد بعد شفائهم من نجاسة طويلة الأمد (مثلاً لا ٥:٢-الخ، ص ١٥).

أما ذبيحة الإثم فلم تكن جزءاً من الذبائح الرسمية العادية. بل كانت ذات قصد خاص إذ تُقدَّم في أحوال الخطايا الخطيرة، مثل تدنيس المقدسات، أو الحنث في القسم، أو الزنى بأمة، أو نكث عهد النذير (لا ٥:١٤- ٧:٦، ١٩: ٢٠-٢٢، عد ٦:٩-١٢). والذين كانوا مصابين "بالبرص"[1]، عليهم هم أيضاً أن يقدموا ذبيحة إثم، ربما كان

(١) بالنسبة لتفسر هذا اللفظ انظر تفسير ٥:٢ ص ٥٩ .

ذلك للظن بأن ضربتهم كانت نتيجة خطية خطيرة (لا ١٤: ١٢، قا ٢مل ٥: ٢٧، ٢أي ٢٦: ١٩-٢٠).

والاحتفال الوحيد الذي طلب من أجله تقديم ذبيحة السلامة، هو عيد الأسابيع (الخمسين) (لا ٢٣: ١٩). ولو أن حمل الفصح يمكن أن يعتبر نوعاً من أنواع ذبيحة السلامة. كما أنه في الأحداث العظمى مثل التصديق على العهد، ومثل تدشين خيمة الاجتماع والهيكل، قُدِّمت ذبيحة السلامة بأعداد وفيرة (خر ٢٤: ٥، عد ٧، ١مل ٨: ٦٣). وحيث أن ذبيحة السلامة كانت الذبيحة الوحيدة التي اشترك العلماني في أكل لحمها، فقد صيرت هذه الذبيحة المناسبة عيداً، وملأتها بالفرح. وقد كان بإمكان الأفراد أن يقدموا ذبائح سلامة في أي وقت شاءوا: وقد أطلق على هذه الذبائح "النافلة" (=اختيارية) (وبحسب لا ١٧، فأي من أراد أن يأكل لحماً، عليه أن يقدم الحيوان كذبيحة سلامة. وقد يسَّر تث ١٢: ١٥-الخ هذا الناموس بالنسبة للذين يسكنون بعيداً عن المذبح). وينتظر تقديم ذبيحة السلامة أيضاً من وفيٍّ نذره (لا ٨: ٢٢، ٩: ٢٢، عد ٦: ١٤، ١صم ١: ١١و٢٤).

٣- المعنى: بسبب ندرة المعلومات، سيستمر الجدل حول تفسير الذبائح. ولكن يبدو أن الرأي الآتي هو أكثر الآراء احتمالاً. تبدأ كل ذبيحة بوضع العابد يده على رأس الحيوان. وبهذه الإشارة، يطابق نفسه بالحيوان، أو ينقل خطاياه إلى الحيوان. وبهذا يصير الانطباع العقلي لدى العابد أن الحيوان بديل كفاري عن مقدِّمه. وهكذا ففي تقديم الحيوان إلى الله ما يذكِّر العابد أنه كان يستحق الموت من أجل خطاياه، ما لم يمت هذا الحيوان بدلاً منه. وهكذا يكون الحيوان وفاء فدية (كُوبِير) يكفر (كِپِّير) عن خطية العابد.

وتعبِّر المحرقة عن هذه الحقائق بأكثر قوة وأكثر بساطة، حال كونها، تُحرقَ بكاملها على المذبح. فبكون الحيوان يُعطي بكامله الله، فإنه يصوِّر للوقت ما يستحق الخاطيء من إبادة كاملة، وتصور ما يتوقعه الله من تكريس كامل من جانب تابعيه.

وتصور ذبيحة الخطية (حَطَّات) جانباً آخر من الكفارة، أساسه أن الخطية تسبِّب نجاسة ولوثة للخاطيء ولخيمة الاجتماع كليهما. فبدهن دم ذبيحة الخطية على أجزاء من المذبح والخيمة، يتطهر المقدس، وهكذا يرضى الله أن يسكن بين شعبه. ويمكن أن تترجم الكلمة (حَطَّات) بـ "خطية" أو تطهير. وربما بهذا المعنى الأخير يشار إلى هذه الذبيحة. ولذلك فالأفضل أن يقال عنها "ذبيحة التطهير".

أما ذبيحة الإثم (آشَام) فتوجه إلى مرادف آخر للخطية: هو المديونية التي وجب أن توفى. وفي كل مكان آخر يمكن أن تترجم الكلمة (آشَام) باللفظ "تعويض" أو "ترضية" ولهذا فإن معنى هذه الذبيحة يمكن التعبير عنه بصورة أفضل باسم "ذبيحة الترضية" ثم ذبيحة السلامة (شِلاَميم = سلامات)، وهي التي تقدم عندما يكون الفرد طالباً للسلام مع الله، أو عندما يكون قد تمتع به قبلاً. لهذا فالمناسبة الملائمة لها هي عند تمام النذر، أو عند طلب البركة، أو في أوقات ظهر فيها رضى الله بوضوح، مثل ختم العهد (خر ص ٢٤) أوْ عند تدشين خيمة الاجتماع (عد ٧).

(ب) تقدمات أخرى:

في وقت ندرة اللحم في أزمنة الكتاب المقدس، كان أكل اللحم يعتبر تَرَفاً بالنسبة للشخص المتوسط الدخل.

وكان معظم برنامجه الغذائي نباتياً (٢صم ٣:١٢، أم ١٧:١٥). لذلك رتَّب الله أن يقدِّم الفقير في بعض الأحوال المعينة، تقدمة دقيق بدلاً من ذبيحة حيوانية (لا ٥:١١-١٣). بل حتى عندما كان لإنسان من الغني ما يمكنه من تقديم الحيوانات في الذبائح، فقد كان المتوقَّع أن يقدِّم أيضاً من حاصلات الأرض والحبوب، والزيت والخمر (عد ١٥). وقد كانت الحبوب والزيت هي المكونات الأساسية، لتقدمة "الدقيق" (لا ٢). وفي هذه الحالة، يؤخذ منها تذكارها فقط لكي يُحرق على المذبح. أما الباقي، فيكون للكهنة كجزء من دخلهم. ويسمى الخمر سكيباً، دلالة على أنه يُسكب بجانب المذبح، كأنه دم الحيوان. وفي تقديم خيرات الأرض لله، يكون العابد كأنه قد قدم حياته بكاملها لخالقه. وكما أن الذبائح الحيوانية فيها رمز لرجال إسرائيل المقدسين أي الكهنة (قا لا ١٧:٢١-٢٣، ١٩:٢٢-٢٤)، فكذلك أرغفة خبز تمثل الأسباط الاثنى عشر (لا ٥:٢٤-٨، وانظر تفسير عد ٣:٨) والكرمة رمز إلى إسرائيل (إش ٧:٥).

٤- النذور المفسوخة (١:٣٠-١٦ في النص العبري ٢-١٧)

في أوقات الأزمات يلجأ الناس إلى الله في الصلاة. وغالباً ما تتخذ صلواتهم شكل نذر. كأن يقول المرء: "إذا أعانني الله الآن، فسأذهب إلى القدس..."، "... فسأذهب إلى الكنيسة".. الخ. وكثير من أمثلة النذور في الكتاب المقدس (مثل تك ٢٨: ٢٠-٢٢، عد٢:٢١، قض ٣٠:١١-الخ، ١صم ١١:١، ١٤:٢٤، يون ١٦:١، ٩:٢، أع ١٨:١٨، ٢٣:٢١، ١٢:٢٣- الخ). وعندما تعبر الأزمة، وتجاب الصلاة، فتوجد تجربة نسيان النذر. ويحذر الجامعة من هذا بالقول: "إذا نذرت نذراً لله، فلا تتأخر عن الوفاء به، لأنه لا يُسر بالجهال. فأوف بما نذرته". (جا ٤:٥). (قا تث ٢١:٢٣-٢٣) وهذا مبدأ أساسي في نواميس الأسفار الخمسة وهو أن النذر يجب أن يوفى. وقد يكون النذر في صورة إعطاء شيء لله (كذبيحة مثلاً) أو في التعهد بالامتناع عن شيء، ولكن أحياناً لا يمكن وفاء النذر حرفياً: مثلاً كأن ينذر علماني نفسه لخدمة الله كل الوقت، ولكن الذين من سبط لاوي فقط هم الذين لهم الحق في هذا. لذلك فالأصحاح ٢٧ من سفر اللاويين يعلِّم تعليماً عن النذور التي لا يمكن وفاؤها لسبب أو لآخر، ويبين ما على النذير أن يفعل كبديل.

وهنا يناقش مشكلة أخرى: ماذا تفعل امرأة إذا حدث أن أباها، أو زوجها عارض نذرها؟ يقول الناموس، إنه إذا نهاها بمجرد سماعه لنذرها، فُكَّت من النذر بدون عقاب (ع٥و٨و١٢) ولكن إذا لم يبد زوجها في بادي الأمر أي اعتراض، ولكنه أخيراً اعترض، وقع العقاب عليه هو وليس عليها هي (ع١٥).

وينسق الناموس الكتابي تركيبات للأحوال المختلفة تمثل هذه المبادئ، وهي مرتَّبة في مجموعتين من ثلاثة أحوال لكل (قا لا ١-٧، ١٣-١٤، تث ١٣:٢٢-٣٩).

ع٢	نذور الرجال ملزمة	ع٩	نذور الأرامل والمطلقات ملزمة
ع٣-٥	نذور البنات يمكن للأب فسخها	ع١٠-١٢	نذور الزوجات يمكن للزوج فسخها بدون عقاب
ع٦-٨	نذور البنات يمكن للخطيب فسخها	ع١٣-١٥	نذور الزوجات يمكن للزوج فسخها بعقاب

يقع التشريعان الثاني والثالث في كل مجموعة في جزئين يراعيان أولاً الحالة التي فيها لا يقول الزوج أو الأب شيئاً، وبهذا يثبت النذر. ثم ثانياً حينما يفسخه بالاعتراض عليه.. ومع أن هذا يبدو كأنه مناقشة شاملة للموضوع، فتوجد بعض الأمور ناقصة فيه. فمثلاً لا يرد شيء بخصوص موقف الأبناء الذكور القُصَّر الذين تحت سلطان والديهم. ولا البنات المتقدمات في السن. ومثل هذا النقص موجود بصورة عادية في القوانين الشرقية. كما يجب أن نلاحظ أن السجلات الكتابية ليست قوانين شاملة بل هي مجموعات من الأحوال الشيقة.

وأخيراً لا يسع المرء إلا أن يسأل: ما الحكمة في وضع هذه المجموعة من الشرائع هنا؟ والجواب الوحيد الذي قدمه القليل من المفسرين الذين اهتموا ببحث هذا السؤال: هو أن النذر نوع من التقدمة وهو الموضوع المنظور في ص ٢٨-٢٩ ربما. ولكن التقدمات التى سبق بحثها هو مواضيع كهنوتية رسمية، أما النذور فيمكن أن يؤديها أي إنسان. لذلك فيبدو لي أن هناك أسباباً أخرى لوضع شرائع النذور في هذا المكان. أما أولاً فلأن النذور عادة تختم بذبيحة. وعندما تستجاب الصلاة، فتقدم ذبيحة أخرى (مثلاً لا ٧:١٦، مز ٥٠:١٤). وهذا يتطلب من العابد أن يذهب إلى بيت الله. وأنسب وقت لذلك، هو أن يذهب في وقت الأعياد السنوية التي تستلزم الارتحال إلى بيت الله. وهو موضوع ص ٢٨-٢٩ (قا ١صم١) وسبب ثانٍ هو أن النذور تكثر في زمان الحرب (عد ٢١:٢، قض ١١:٣٠-٣١، ٢١:١-٧). وإسرائيل في هذا الوقت كان موشكاً على معارك الغزو (قا ص ٢١، ٣١-٣٢) وأثناء هذه الحرب ستُترك الزوجات اللاتي في عبر الأردن. وبهذا سيُثار السؤال عن نذورهن أثناء غياب الأزواج في الحرب (٣٢:٢٦). وسبب ثالث هو أن موضوع النذور قد سبقت مناقشته في التشريعات السينائية (لا ٢٧، عد ٦) وورود هذا الموضوع هنا يؤكد المماثلة بين الناموس الأول في برية سيناء، والناموس الثاني في عربات مواب. ثم يوجد سبب رابع لاحتواء هذا المكان لهذا التشريع، وهو أن إسرائيل، نذر نذراً أن يحرم الكنعانيين (٢:٢١). إن عهد العلاقة بين الله وإسرائيل أشبه بما بين أب وابنه، أو زوج وزوجته (١١: ١٢، ٢٥:١-الخ). فهل يمكن أن نقول إن سكوت الرب عن هذا النذر معناه تثبيت له أشبه بالبرنامج الذي تحت البحث؟

ع١-٢ . في البداية يقرر المبدأ العام: وهو إن نذر الرجال ملزِم (قا تث ٢٣:٢١-٢٣، جا ٥:٤-٦). ولا يناقش هنا مسائل مثل نذور بنين يعترض والدوهم على نذورهم، ولا النذور التي لا يمكن أن توفَى. لكنه يناقش نوعين من النذور: "النذر (نِذِر) واللازم (إسَّار). وأولهما هو الأكثر شيوعاً، وهو يعني، وعلى الأقل هنا: أن يعمل عملاً إيجابياً لتقديم ذبيحة مثلاً. أما الثاني (إسَّار) (والتي لا ترد إلا في هذا الأصحاح)[1]، فتعني نذراً بالامتناع. مثل صوم فرضه المرء على نفسه (١صم ١٤:٢٤، مز ١٣٢:٢-٥) وانتذار النذير المفروض فيه بصفة عامة أنه بهذا المعنى: عهد بالامتناع (عد ص ٦) مع أن الكلمة المستعملة عنه هي (نِذِر). وربما خارج هذا الأصحاح فإن (نذر) مستعملة لتعني كلا النذرين الإيجابي والسلبي.

ع٣-٥ هنا بيت القصيد في موضوع التشريع: تحت أي الأحوال يكون نذر المرأة ملزماً؟ فأول حالة هي حالة ابنة صغيرة غير متزوجة، تعيش في منزل أبيها وتحت سلطانه. في حالة سكوته لدى سماعه عن نذرها، فإن نذرها ملزم. وفي حالة اعتراضه لها أو تثبيطه همتها (٣٢:٧و٩) يسقط النذر. "والرب يصفح عنها لأن أباها قد نهاها"

(١) الحقيقة أنها وردت ولكن في لغة أخرى: الآرامية وترجمت بمعنى آخر فهي في (دا ٦:٧-١٣) (المفسر بتصرف من المترجم).

(ع٥) وبدون هذا القيد فإن عدم وفاء النذر يعتبر خطية (تث ٢١:٢٣) ولكن الناموس يجعل طاعة الوالدين فوق الارتباطات الدينية التطوعية (قا مر ٧:١٠-١٣) وفي معظم الأحوال فإن البنت المعنية حديثة السن جداً، حيث أنهن كن يتزوجن في سن مبكرة.

ع٦-٨ . بالزواج يتغير السلطان من الأب إلى الزوج. وهنا الحالة الثانية التي يتعامل معها التشريع. وهي حالة زوجة سبق أن نذرت نذراً عندما كانت في بيت أبيها ثم تزوجت، فإذا علم عريسها بنذرها ولم يقل شيئاً، قام النذر، ولكن إذا اعترض فوراً بطل النذر (هذا هو معنى الأسلوب العبري، ولا يجب أن نخلط بينه وبين ع١٠- الخ عن نذر من المتزوجات وهن في بيت الزوجية).

ع٩ . إذا ترَّملت امرأة أو طُلقت، فالعادة أن تعود إلى بيت أبيها إذا كان حياً (لا ٢٢:١٣). أو يعتني بها أحد أبنائها. ولكن في هذه الحالة فإن نذورها لا تُفسخ، لا بنهي أبيها أو ابنها.

ع١٠-١٦ . موضوع هذه الأعداد هو نذر نساء متزوجات، وكان نذرهن بعد زواجهن. فبإمكان الأزواج أن يمارسوا حق الڤيتو ضد نذور زوجاتهم بشرط أن يمارسوه فوراً بعد سماعهم عن النذر. وإلا فالصمت يعني الموافقة (ع١٠-١٢). فإذا لم يقل الزوج شيئاً، ودام هذا زمناً: "من يوم إلى يوم" (ع١٤) فقد أثبت نذور زوجته. فإن حدث بعد ذلك أن غيَّر رأيه، بعد الموافقة الضمنية: "بعد سمعه" (ع١٥) "فقد حمل (هو وليس زوجته) ذنبها". أو في كلمات أخرى، فإن موافقته المبدئية بالصمت تجعله مسئولاً إذا أجبر زوجته على عدم وفاء نذرها. ومعنى "حمل ذنبها" هو إنه سيحل عليه العقاب، من أجل النذر المفسوخ كأنه نذره هو (قا ٣١:٥، لا ١٨:٧)، بحيث تلزمه ذبيحة خطية، لكي تكفر عنه (لا ٥:٤).

ومضمون هذه الشرائع الواضح عن نذور النساء المتزوجات، هو أن واجب الزوجة في الخضوع لزوجها أشبه بواجب الأولاد في الخضوع لوالديهم (قا ع٣-٥) فلا الزوجات ولا الأولاد يمكنهم أن يبدلوا ارتباطاتهم الدينية التطوعية بدل الواجبات التي أمر بها الله.

وبالتأكيد، فقد أبقت كنيسة العهد الجديد على ممارسات النذور والأصوام (مت ١٦:٦، مر ٢٠:٢، أع ٢:١٣، ١٨:١٨، ٢٣:٢١). ولكن يسوع وبَّخ بعنف أولئك الذين اتخذوا النذر ذريعة لتجنب مسئولياتهم نحو والديهم (مت ٣:١٥-٩). كذلك يعلِّم العهد الجديد بخضوع الزوجات لأزواجهن (أف ٢٤:٥، ١بط ١:٣-٧)، ولكن يصر على أن نذر الامتناع يتطلب الموافقة المتبادلة. أو في كلمات أخرى، يجب أن تذعن الزوجة لرغبات زوجها، وكذلك هو لرغباتها (١كو ٤:٧-٥). هذا تعليم متجانس مع باقي تعاليم العهد الجديد عن الزواج، التي استحدثت تبادل المعاملة كاملاً بين الجنسين، باعتبار موضوع الحقوق والواجبات بين الزوجين[١]، وذلك مع التأكيد على رئاسة الزوج للأسرة.

(١) أعطى العهد القديم مجالاً أكثر للأزواج عنه للزوجات في السماح لهم بتعدد الزوجات وفي محاسبته عند خطية الزنى. أما العهد الجديد فيصر على الإخلاص لزوجة واحدة (لو ١٨:١٦، الخ).

(هـ) الانتصار على مديان والاستقرار في عبر الأردن (ص ٣١-٣٢)

١-الانتقام من مديان (١:٣١-٥٤)

هذا سجلٌ معركة خاطفة عنيفة على مديان. رأى بعض المفسرين عنه أنه أدب مدراشي[١] غير تاريخي. ويعتبرونها قصة، قُصد بها توضيح مشاركة الكهنة واللاويين، في الغنائم بعد الانتصار. (كما يظهر في اعتبارهم في ع٢٥-٥٤) ويدللون على هذا بأن (قض) يبيِّن أن المديانيين لم يُحرموا نهائياً (قض ص ٦-٨) وأن زمان وموقع المعركة غير مذكور، ومن غير المعقول أن يتم هذا الانتصار بدون خسارة رجل واحد.

وهذه جميعها حجج واهية، لما يأتي: يتكوَّن مديان من قبائل متخالفة كثيرة العدد، متحالفة مع شعوب مختلفة، فمنها ما ارتبط بالاسماعيليين (تك ٢٨:٣٧، قض ٢٢:٨و٢٤) ومنها ما ارتبط بالموآبيين (عد ٤:٢٢و٧) أو بعماليق (قض ٦: ٣و٣٣) أو بعيفة (تك ٢٥: ٤، إش ٦٠: ٦). وهم قوم جوَّالون في كل أرض سيناء وصحراء الجنوب، وشرقي الأردن. ومديان المقصود هنا هو المرتبط بموآب (ع٨ و١٦ قا ص ٢٢، ٢٥) وليس كل المديانيين.

أما عن التاريخ والموقع فمذكوران، بذات مستوى التحديد الذي راعاه سفر العدد في معظم المعارك الأخرى (قا ١٤: ٤٢-الخ، ٢١: ١-الخ و٢١- الخ). وواضح أن المعركة كانت في عربات موآب قبيل موت موسى (ع١و١٢) وأخيراً، توجد معارك مماثلة ذُكرت في الكتاب وفي غير الكتاب[٢] حيث حدثت فيها انتصارات دون فقد أحد، أو كان الفقد يمكن التغاضي عنه (١صم ١٤: ٦-الخ، قض ٧).

وقد يظهر أن عدد النساء، والحيوانات في الغنيمة كبير بصورة غير عادية. فقد ينطبق الحل بالنسبة للأعداد الكبيرة في الإحصاءات (انظر الملاحظة الإضافية ص ٤٢).

ويسند الرأي بتاريخية هذا الفصل ما نراه في قائمة أسماء الملوك في ع٨ والصيغة التاريخية[٣] لقائمة الأسلاب في ع ٣٢-٤٦، كذلك في المشابهة العامة التي نراها في هذا السجل مع سجل المعارك والحروب المدونة في قض، ١صم.

ع١-١٢ . تدعى المعركة "نقمة الرب على مديان" (ع٣)، لأنهم يرون فيها عقاباً للمديانيين من أجل إغوائهم إسرائيل إلى خيانة الرب (قا ٢٥: ١-١٣). كان الموت هو عقوبة الزنى في العالم القديم. ولهذا فإبادة مديان تعتبر أمراً مناسباً في تلك الأيام (قا لا ٢٠: ١٠، تث ٢٢: ٢٢). هذا بالنسبة لنا في وقتنا الحاضر أمر مهول، نتمنى أن نقول بأنه لم يحدث، أو أنه إن كان قد حدث، فليس بأمر من الله. ومع جاذبية محاولات تسويغ هذا الأمر للعقل العصري فواضح أن الكُتَّاب الموحى إليهم قد تقبَّلوا هذه الأمور، ويجب أن نتفهَّمها نحن أيضاً.

ليس هنا مكان بحث تفصيلي للموضوع. ولكن يحسن أن نقدم بعض الملاحظات التي تلطف صدمته لنا. ففي

---

(١) الادب المدراشي إما: (خفارا) وهو تفسير حاخامي للعهد القديم او [حَلَقَا] وهو الجزء التشريعي من الترجوم. وقد كتب في الألف سنة الأولى الميلادية، والمقصود الأول (المترجم).

(٢) يقتبس (كيل) من الكتبة المؤرخين الكلاسيكيين تاسيتوس، وسترابو، وكلاهما يذكران أن الرومانيين بنو قلعة في پارثيا بدون خسائر إطلاقاً، وأن الرومان قتلوا ١٠٠٠ من العرب واثنان فقط من الرومان قُتلوا من الرومانيين.

(٣) في هذه القوانين نرى ذكر الغرض قبل الأعداد.

سفري الخروج والعدد، كان إسرائيل تحت تهديد بالإبادة بدينونة إلهية بسبب ارتداده عن الله. وقد أبقى عليه فقط نتيجة لشفاعة موسى فيه (خر ٣٢:٩-الخ، عد ص ١١، ١١:١٤- الخ) حُكم بالموت على موسى وهرون ومريم وكل الجيل الأكبر، في البرية بسبب عدم الإيمان، ولم ينج إلا يشوع وكالب، وأنهت الأوبئة والنار كثيرين بصورة مشهدية (خر ٣٢:٣٥، لا ١٠:٢، عدد ١١:١، ١٤:٣٧، ١٦: ٣١-٣٤، ٤٦-٤٩، ٢١:٦، ٢٥:٩). كان للكهنة واللاويين حارسي خيمة الاجتماع الحق في قتل أي من يقتحم داخلاً إليها بدون حق. وقد مارسا ذلك مرتين فقتلا المتلبِّسين بجريمة كسر العهد (٣:١٠ و٣٨، ٢٥:٧و٨، خر ٣٢:٢٦-٢٨) لهذا فقد كانت معاملة الأمم على قدم المساواة مع معاملة إسرائيل. وحكم الموت على الجمع لولا نعمة الله (قا تك ٦: ٧-الخ، قا ص ١-٢). على أن العقاب جاء على إسرائيل أولاً، وبعد ذلك جاء دور الشعوب الأخرى المجاورة. وقد صادق العهد الجديد على هذه المبادىء "شدة وضيق على كل نفس إنسان يفعل الشر اليهودي أولاً ثم اليوناني". (رو ٢:٩). ويبين ١بط ٤:١٧-١٨، أنه في ظل العهد الجديد، تعاقب الكنيسة أولاً ثم غير المؤمنين.

يوضح اشتراك فينحاس ابن العازر رئيس الكهنة في إحلال العقاب الإلهي أن هذه كانت حرباً مقدسة. وكان على الكهنة أن يكونوا في مؤخرة المحلة. وذلك كان لكي يمنعوا اتصال أي متنجِّس بميت من الاقتراب إلى الأقداس (عدد ص ١٩ قا لا ٢١:١١، ١صم٤) ذلك لأن فينحاس ذهب إلى الحرب معهم "وأمتعة القدس.. في يده" (ع٦) والتي لم يستطع المفسرون تحديد ما هي. أهي التابوت (قا يش ٦:٦، ١صم ص٤) أم أبواق الهتاف (١:١٠-١٠، يش ٦) أم الثياب الكهنوتية (فإن (كِلِي) المترجمة "امتعة"، تعني ثياب في تث ٢٢:٥) لذلك فليس من السهل تقرير أيها.

وكان ضمن الملوك المديانيين المقتولين "صور" (ع٨) وهو والد كزبي التي قتلها فينحاس (١٥:٢٥).

صار الأمر العادي المتبَّع في غزو كنعان هو سلب المدن، وجمع الغنائم (ع١٠-١٢ قا يش ٨:٦، ص ١٠-١١).

ع١٣-١٨ . الإبقاء على النساء يتفق مع مكانتهن القانونية في درجة أقل ومسئولية أقل والتي وضحت من ص٣٠ . ولكن موسى لم يوافق على ذلك، بل اعترض على إبقائهن فقد "كن سبب خيانة للرب" (ع١٦، قا ص ٢٥). لهذا تقرر أن تعيش فقط "اللواتي لم يعرفن مضاجعة ذكر" لضمان أنهن لم يشتركن في خطية بعل فغور (قا قض ١٢:٢١). وسمح لهن بالزواج من المقاتلين الإسرائيليين وهكذا اتحدوا بالشعب المختار (ع١٨ قا تث ٢١:١٠-١٤).

ع١٩-٢٤ . مع أن حرب مديان كانت حرباً مقدسة، شنوها طاعة لأمر إلهي، وتقدست بوجود الكاهن، فأولئك الذين اشتركوا فيها تنجسوا بالقتل وبلمس الموتى، لذلك وجب اعتزالهم من المحلة حتى يتطهروا (قا ٥:١-٤، ١٤:١٢-١٥) وقد كان معنى التطهير أن يُرشوا بماء النجاسة (١٩:١١-١٢) في اليوم الثالث والسابع. كذلك الغنائم أيضاً وجب أن تطهيرها. ثم الأدوات المعدنية وجب أن يجيزوها في النار ثم ترش بماء النجاسة. أما الأشياء الأخرى فيكفي غسلها.

وتدل التشريعات في ع٢١-٢٤ والعبارة التي تبين أن كل المواد الذهبية المذكورة في ع٥٠ تُعطى للكهنة- تدل على كون الحرب مقدسة، فضلاً عما رأيناه قبلاً، خاصة وأن انطباع ذلك على ذات الجنود بأن أسلاب الذهب للتكفير عن أنفسهم. وحيث أن الموت عرَّض للنجاسة، بخسارة النفس البشرية، سواء كانت طبيعية أو بالقتل

العمد، أو بالقتل السهو، أو تنفيذ حكم الإعدام بأمر من الله (قا ٣٥: ٩-الخ، لا ٢١: ١-٩، تث ٢١: ١-٩ و٢٢-٢٣، ٨:٢٢) ولهذا فيحتاج إلى تطهير. وكذلك الحرب مهما كانت مقدسة، ناتجها بغض النظر عن الانتصار، هو الموت. وتذكر قوانين التطهير، إسرائيل بأن موت الأخ في الإنسانية، هو شرخ خطير لخليقة الله، حتى في الأحوال التي يتطلب فيها الخالق موت الخاطيء.

ع٢٥-٣٠ تُقسَّم الأسلاب مناصفةً بين المقاتلين وبين بقية الشعب والذين لم يذهبوا للقتال (قا ١صم ٣٠: ٢٤-٢٥) وأُعطي للكهنة نصيبهم من نصيب المحاربين بنسبة ١: ٥٠٠، وأعطي للاويون نصيبهم من نصيب الشعب بنسبة ١: ٥٠، وهذا يتناسب مع نسبة العشور إذ نسبة ما يأخذه الكهنة إلى ما يأخذه اللاويون ١:١٠ (٢٦:١٨).

ع٤٠ أُعطيت للكهنة ٣٢ بنتاً، إما كإماء، أو شغالات في الخيمة (خر ٣٨: ٨، ١صم ٢: ٢٢) ع٥٠ جُمعت الأقراط في حرب جدعون ضد مديان وعُملت إفوداً (قض ٨: ٢٤-٢٧) أما هنا فاستعملت "كفارة" وتعني الكلمة (لبكّيبر) حرفياً "لدفع فدية". وقد أنقذت الفدية (كوبير) من الموت، المحكوم عليهم (مثلاً ٣٥: ٣١، خر ٢١: ٣٠). لكن ما الذي أوعز إليهم بشعور الذنب؟ فهذا غير مؤكد. يشير جبسن إلى أنه الإحصاء (ع٤٩ قا خر ٣٠: ١١-١٦)ويشير (دي ڤولكس) هو اشتراكهم في الحرب.

٢- استقرار جاد ورأوبين في عبر الأردن (٣٢: ١-٤٢)

لكي نفهم معنى هذا الموضوع، يجب أن نلاحظ أن شرق الأردن خارج كنعان الأرض الموعودة للآباء والتي حدودها محددَّة في ص ٣٤، حيث أنه واضح كونها من بحر الجليل ثم تتجه جنوبياً يحدها الأردن من الشرق. لذلك فأي من الأسباط الإسرائيلية يفكر في الاستقرار خارج الأرض التي وعد بها الله إبراهيم، يظهر عدم اهتمامه بكلمة الله، بصورة مربكة، حيث أنه على هذه الكلمة يعتمد كيان إسرائيل إطلاقاً. والشعب على أتم الاستعداد لعبور الأردن لأخذ ميراثه، وإذا بثلاثة من الأسباط تعلن قصدها في الخروج. كان هذا أشبه بقصة التجسس (ص ١٣-١٤) من جديد. أما وقت تلك القصة القديمة فقد رفض كل الشعب عدا كالب ويشوع أن يؤمنوا بمواعيد الله. ولكن هذه المرة كان فقط الأسباط جاد ورأوبين، وجزء من منسى هم الذين أعلنوا أنهم ليسوا مهتمين بالاستقرار في أرض الموعد. تسبب هذا الموقف في رد فعل غاضب من جانب موسى حيث شبَّه موقفهم بموقف الجيل الأسبق (ع٦-١٥) ويرد في كل القصة إشارات ضمنية إلى الأحداث التي وقعت في مدة الأربعين سنة السابقة عند قادش[1]. فعرض جاد ورأوبين أن يرافق مقاتلوهم الأسباط الأخرى في عبور الأردن، ولا يعودوا إلا بعد أن يتم الغزو. فارتضى موسى بهذا العرض، وقسَّم عليهم الأرض التي طلبوها (ع١٦-٣٨).

ع١ هنا يذكر أولاً رأوبين ابن يعقوب الأول، قبل جاد مراعاة لأولويته (تك ٢٩: ٣٢) ولكن في أي مكان آخر، من هذا الأصحاح، يُذكرَ جاد أولاً، ولا شك في أن سبب ذلك التقديم هو أن الجاديين كانوا قادة رغبة الاستقرار

(١) في الأماكن الواضحة المتماثلة (ص١٣-١٤ خارج ع٦-١٥، توجد ألفاظ أخرى واردة في ص ٣٢، تشير إلى قصة التجسس مثل "مكان" (موضع) (ع١ = ١٤: ٤٠)، "ضرب" (ع٤ = ١٤: ٤٥). "عبر" (مرّ) (ع٢١ و٢٧ و٢٩ و٣٠ = ١٣: ٣٢، ١٤: ٧و٤١)، "أطفال" (ع١٦و١٧ و٢٤و٢٦ = ١٤: ٣و٣١) "سكان الأرض" (ع١٧= ١٤: ١٤) "مدن محصنة" (ع١٧و٣٦ = ١٣: ١٩) "ترجع" (ع١٨ و٢٢= ١٣: ٢٥، ١٤: ٣٦) "طرد" (ع٢١ و٣٩ قا ١٤: ١٢و٢٤ [ادخل]). وكذلك توجد الكلمات الشائعة "الأرض" "الجماعة.الخ. ويعتبر انتشار هذه الإشارات إلى قصة التجسس في هذا الأصحاح- يعتبر دليلاً على وحدة هذا الأصحاح بالرغم من الاتجاه الذي يقول بأنه يحتوي على عدة مصادر. ويقول جراي "إن تحليل الأصحاح بين JE ، P لا يمكن أن يتم بصورة مرضية (ص٤٢٦). ومع أن كثيرين من الكتاب العصريين لازالوا يفترضون عدة مصادر، فإنهم لا يتفقون على حدودها، أو تعيين هويتها. ويبدو أن الأفضل أن يفترض وحدة أساسية في ٣٢: ١-٣٢- ربما يكون للأعداد الختامية في الأصحاح تاريخ مختلف.

في عبر الأردن (قا تث ٣٣: ٢١) .

يقصد بـ "أرض يعزير" المنطقة المحيطة بمدينة يعزير (ع٣ قا ٣٢:٢١) ولكي تستطيع أن تحدد موقع هذه المدينة والمدن الأخرى المذكورة في هذا الأصحاح، فانظر الخريطة على صـ ١٦٤ .

أما جلعاد فتشير إلى بقاع مختلفة في العهد القديم. ويُقصد بها مبدئياً، (وهذا هو المقصود هنا) أنها المنطقة الجبلية الواقعة جنوبي يبوق. ولكنها ربما تشير أيضاً إلى الدائرة الواقعة شمالي يبوق كذلك (مثلاً ع٣٩-٤٠) وأحياناً تدل على كل إقليم شرق الأردن الذي أخذه إسرائيل (مثلاً يش ٩:٢٣و١٣، الخ). هذه الأراضي العالية (حوالي ٢٥٠٠ قدم) تشرف على وادي الأردن ، وتتمتع بمطر غزير، ولهذا فهي خصيبة جداً. في أواخر القرن التاسع عشر رأى الرَّحالة ج.ا. سميث تلك المنطقة، وعلق على كثرة ماشيتها، وقطعان أغنامها بالآتي: "ويعلق بذاكرتنا هذا المنظر من مناظر فلسطين الشرقية: منظر مجاري مياه جلعاد والماشية واقفة فيها وقت حر النهار، أو جلستنا في الأمسيات أمام خيمتنا بجوار بئر القرية حيث كنا نسمع الراعي يعزف بمزماره على مسافة بعيدة، مع خليط من أصوات الغنم والماعز والبقر مع الأجراس الثقيلة، مجلجلة وهي نازلة في منحدر الجبل التي تنتظر دورها ولم يكن وقت فيه حُرمنا من صوت مزمار الراعي أو خوار الماشية في عبر الأردن".

ع٢-٥ . يعود لذكر هذه المدن في ع٣٤-٣٨، والتي موقعها في الخريطة صـ ١٦٤ (فانظرها هناك). فهي واقعة في تخوم الأموريين- "الأرض التي ضربها الرب" والتي هزيمتها مسجلة في ٢١:٢١-الخ. وفي وقتها لم يكن في خطة إسرائيل غزو مملكة سيحون، وإنما دخلوا معه في الحرب لأنه أغلق عليهم الطريق إلى الأردن. فلذلك فرغبة جاد في عدم الذهاب إلى الأردن شكَّلت تغييراً كبيراً في الخطة.

ع٦-١٥ . لذلك كانت إدانة موسى لمشروعهم شديدة إذ يتسببون في فشل الشعب مثلما فعل الجواسيس تماماً، وقد أدى قبلاً عدم إيمان الشعب إلى إبادة كل البالغين في البرية. وهذا الجزء[1] مليء بالإشارات إلى ما ورد في عد ص ١٣ و١٤ .

ع١٦-١٩ . لذلك عدَّل جاد ورأوبين اقتراحهما لكي يتفاديا اعتراض موسى.فطلبا أن يقوما ببناء "صيرغنم" (ربما كان قصدهم سياجاً من حجارة).. "ومدناً لأطفالنا" ولو أنه بالنسبة لعامل الزمن لم تكن ضرورة لما يسمى "مدينة". وهذا يتناسب مع دليل الحفريات التي أثبتت ندرة الاستقرار في شرق الأردن، في منتصف وأواخر العصر البرونزي. فإنه في بعض المواقع المذكورة، لم يعثروا على شيء في زمان دخول كنعان، ولو أن هذا قد يشير إلى أن المواقع لم تحدَّد تحديداً صحيحاً. فعلى أي حال سيُترك الأطفال في شرق الأردن بينما يتجرَّد الرجال المحاربون من هذه الأسباط "مسرعين[2] قدام بني إسرائيل". أو في عبارة أخرى فهم راغبون في أن يكونوا في المقدمة يحتملون عنف المعركة، رغم أن هذا ليس هو الترتيب المذكور في ١٦:٢، فإن مكان جاد ورأوبين هو في المجموعة الثانية من المسيرة. ثم يعدون بعدم العودة إلى مكانهم قبل أن تحتل بقية الأسباط ميراثهم.

ع٢٠-٣٢ . فاقتنع موسى بهذا العرض، مع تكرار يؤكد على أهمية دعم المجهود القومي. وأعلن أن الرب

(١) ع٧ = ٢:١٣ و١٤:٨و٣٤، ع٨= ١٨:١٣و٢٦، ع٩= ٢٣:١٣-الخ، ع١٠= ١٤:١٠-الخ، ع١١= ٢١:١٤-الخ، ع١٣= ٣٧:١٤-الخ.

(٢) صيغة (حُشيِّم) في المصدر المبني للمجهول: ما نسميه: المفعول من الكلمة (حوش) التي يعني يُسرع أي أنهم يضعون أنفسهم تحت تصرف من يستحثهم على المسيرة متقدمين الصفوف (المترجم).

سيكون راضٍ عن سكناهم في جلعاد وبشرط حفظهم لوعدهم (ع٢٢) وإلا فليعلموا أي خطية هي خطيتهم التي تصيبهم (ع٢٣) وهكذا يعبر في استعارة بليغة تشخِّص نتائج الخطية. كمن يعتبرهم هدفاً لسهامه فيحسن التصويت نحوهم ويصيب. ويوضح ع٣٠ ما يحدث لبني جاد، وبني رأوبين في حالة عدم أمانتهم لوعودهم: فإنهم سيُطردون من أرض جلعاد، ويسكنون صاغرين في أرض كنعان. ويسجل سفر يشوع كيف أن بني جاد وبني رأوبين كانوا فعلاً عند وعدهم، وكانوا رأس حربة الهجوم في كنعان حتى قهرت المقاومة الرئيسية، وقسمت الأرض بين الأسباط الأخرى (يش ٤:١٢-١٣، ٢٢ :١-الخ).

ع٣٣-٤٢ . هنا أول مرة يذكر فيها نصف سبط منسى، وقد أُعطي نصيباً في منطقة شرق الأردن. هذا جعل البعض يظنون أن ما جاء عن منسى من مصدر آخر غير ما كتب عن جاد ورأوبين. ولكن لا يوجد ذلك المصدر، وهذا يجعلنا لا نقطع بهذا الرأي الظن. لكن خلافاً له نستطيع أن نتبنَّى أن ما جاء عن منسى ليس متأخراً: فإن تث ١٣:٣، يش ٢٩:١٣- الخ، ١:١٧-الخ، تفترض استقرار بعضاً من سبط منسى من قبل في شرق الأردن . كذلك يعطى عد ١:٢٧-١١، إشارة بأن بعضاً من سبط منسى كانوا يفكرون في مشكلة ميراث البنات للأرض ثم يأتي ذات السبط بالمشكلة ثانيةً في ص ٣٦ . لذلك فيحتمل أن السبب في عدم ذكر منسى مع السبطين الآخرين هو أن ممثليه لم يشتركوا في المناقشات، حتى وافق موسى على استقرارهم في شرق الأردن من حيث المبدأ.

وبحسب توزيع الأرض النهائي (يش ١٣: ١٥-الخ، احتل رأوبين الأرض الواقعة شرقي البحر الميت مباشرة، واستقر سبط جاد شرقي الأردن بين البحر الميت وبحر الجليل. ولكن ضمن الترتيبات الموصوفة هنا، فبعض الجاديين أعادوا بناء ديبون وعروعير اللتين تقعان ضمن تخم رأوبين (انظر الخريطة) (ع٣٤ قا يش ١٣:١٦-١٧). أما حشبون التي احتلها رأوبين كما يروي هنا، فصارت فيما بعد لجاد (ع٣٧ قا يش ٢١:٣٩). وأما نبو، وبعل فيقول عنهما هنا "مغيرتي الاسم" فذلك لأنهما كلتيهما كانت اسمي إلهين وثنيين- ولا يذكر هنا الاسمين الجديدين، ربما لأن الأسماء القديمة عادا إليهما، عندما استولى عليهما الموآبيون مرة أخرى (إش ١٥: ٢، حز ٢٥: ٩). انظر الخريطة صـ ١٦٤ للتعرف على المواقع.

يظهر هنا أفعال استقلالية قام بها عشائر منسى المختلفة، ماكير، ويائير، ونوبح، تماثل صراعات أسباط الضفة الغربية، لأن تغزو البقاع التي صارت من نصيبهم، وفي قض ١ وصف لهذه الصراعات. ثم تأتي فصول بعد ذلك (مثلاً تث ١٢:٣- الخ، يش ٢٩:١٣-١٣) فتبين أن نصف سبط منسى أُعطي الجزء الشمالي من جلعاد الواقع شرقي بحر الجليل (والذي غالباً يسمى باشان). والمدينة الوحيدة المذكورة هنا هي قناة وتقع على بعد ٥٠ ميلاً شرقاً.

شبه المفسرون المسيحيون المبكرون سبطي جاد ورأوبين، الذين فضَّلا الغنى المادي على السكن في أرض الموعد- شبهوهم بأولئك المذكورين في الأناجيل الذين أبدوا أعذاراً واهية مماثلة بالنسبة لتجاهلهم دعوة المسيح (لو ١٤:١٨-٢٠، ١٦: ١٠-٣١). أما كلفن من الناحية الأخرى فأشار إلى اتساع رقعة إسرائيل نتيجة لأفعالهم كمثال لما تعمله عناية الله التي تخرج خيراً من خطية البشر.

(و) قائمة مواقع النزول (٣٣: ١-٤٩)

يرد في هذا الجزء الطويل أربعون مكاناً نزل فيها إسرائيل بين خروجهم من رعمسيس في مصر، ووصولهم إلى عربات موآب. وفي الجزء الأول (ع٣-١٨) لا ترد قائمة النزلات فقط، بل معها يذكر معظم الأحداث الهامة التي حدثت في بعض الأماكن منها. ويمكن أن يوصف هذا الجزء، بأنه موجز للمادة الجغرافية من خر (ص ١٢- عد ص ١٢). وفي الجزء الأوسط (ع١٨-٣٦) يورد ببساطة الأماكن التي نزلوا فيها. وهذا الجزء لا يجد له مثيلاً في سفر العدد، ولو أن بعض منه (ع٣١-٣٣)، يظهر أن لها صدى في تث ١٠: ٦-٧ . والجزء النهائي من القائمة (ع٣٧-٤٩) مثل الأول يحتوي على مذكرات تاريخية إلى جانب أسماء الأماكن. وهي تماثل المادةالجغرافية الواردة في عد (ص٢٠-٢٢) ولكن ليس كل أسماء الأماكن متشابهة. وكما سيتضح ، فإن القائمة تثير عدداً من المسائل الغامضة والنقدية. وهذه سنناقشها في الملاحظة الإضافية.

أما هنا فعلينا أن نسأل: ما هو الغرض اللاهوتي من هذا الجزء؟ أو لماذا يوضع هنا في هذا المكان من سفر العدد؟ ولماذا تذكر هذه المحطات بالذات؟ إذ القائمة، تترك بعض الأماكن مذكورة في مواضع أخرى مثل تبعيرة (١١: ٣) متانة نحليئيل، باموت (٢١: ١٩)، وتذكر أماكن أخرى كثيرة لا يأتى ذكرها في أي مكان آخر (ع١٣ و١٩-٢٩).

حيث أن إنجازات موسى حدثت في المحطات المذكورة هنا، لذا فهذا الفصل يعتبر ترجمة تأبينية له. وهذا مكان مناسب لها حيث الفرصة سانحة لذلك. على أن في القائمة أكثر من ذلك ، فإنها توجز الموضوع الرئيسي لسفري الخروج والعدد. إنها تذكر القارىء بالعقبات العظيمة التي واجهت الشعب، وكان عليه أن ينتصر عليها، بالنجاة من مصر، وعبور صحراء سيناء. فإذا كان الله قد أعانه إلى هذا الحد، إذاً فسيمكّنه من أن يصل إلى هدفه- إلى أرض كنعان. إذاً فهذه النظرة الخاطفة على التاريخ، تعتبر بمثابة مقدمة مناسبة للتشريعات الأخيرة في السفر (٣٣: ٥٠- ٣٦: ١٣) والتي موضوعها أرض الموعد. والانطباع الواضح الذي تنقله إلينا هو أن عناية الله التى ظهرت في معاملاته مع إسرائيل في الماضي، هي ضمان لأن يكونوا في وضع يمكنهم من توطيد هذه القوانين في الأرض التي وعد بها الله للآباء.

ثم ما السر في كتابة هذه القائمة، بينما كل ما يُعرف عن معظمها هو مجرد أسماء الأماكن؟ لا يمكن أن نقول بأن الأربعين محطة المتوسطة تقابل الأربعين سنة، سني التجول في البرية، حيث أن سفر الخروج يوضح تماماً أن الاثنتى عشر محطة الأولى حدثت في مدى شهرين. قال المفسرون الأقدمون[1] بأن سلسلة نسب ربنا في متى تتكون من ٣× ١٤= ٤٢ جيلاً، وهنا توجد ٤٢ محطة. ولكن هذه الملاحظة قد لا تفي بإلقاء الضوء على غرض هذا الأصحاح. ولو أنها تثير التساؤل عما إذا كان عدد هذه المحطات غير مقصود.

---

(١) أوريجانوس. امبروز. چيروم- يقتبسها دي فولكس.

وتتضح لنا ظاهرة شيقة لو أننا رتَّبناها في ست أعمدة هكذا:

١- رعمسيس	٨- برية سين	١٥- رثمة	٢٢- مقهيلوت	٢٩- حور الجدجاد	٣٦- فونون
٢- سكوت	٩- دفقة	١٦- رمون فارص	٢٣- تاحت	٣٠- يُطْبَات	٣٧- أوبوت
٣- إيثام	١٠- ألوش	١٧- لبنة	٢٤- تارَح	٣١- عبرونة	٣٨- عيِّيم
٤- فم الحيروث	١١- رفيديم	١٨- رسة	٢٥- مثقة	٣٢- عصيون جَابَر	٣٩- ديبون جاد
٥- مارة	١٢- برية سيناء	١٩- قهيلاتة	٢٦- حشمونة	٣٣- قادِش	٤٠- علْمون دْبلَتَايم
٦- إيليم	١٣- قبروت هتأوة	٢٠- جبل شافر	٢٧- مُسيروت	٣٤- جبل هور	٤١- جبال عباريم
٧- بحر سوف (البحر الأحمر)	١٤- حضيروت	٢١- حرادة	٢٨- بني يعقان	٣٥- صلْمُونَه	٤٢- عربات موآب

عندما تضاف الأحداث التي نلاحظها في أماكن أخرى من الأسفار الخمسة-إلى الأحداث المذكورة بوضوح في عد ٣٣، يطرأ أمران من هذه الجدولة للمحطات. الأول هو أنه يوجد استعداد لحدوث أحداث مماثلة في ذات النقطة من الدورة. والثاني هو أن بعض الأحداث تحدث في محطات مرقَّمة بأرقام ذات مغزى رمزي. ثم نلاحظ أن في الدورة الثانية سبع محطات تماثل الأولى بصورة ملحوظة جداً.

١ / ٨	معجزات = موت الأبكار / المن والسلوى
٢ - ٣ / ٩ - ١٠	غير معروفة
٤ / ١١	انتصارات : على المصريين / على عماليق (خر ١٤، ١٧)
٦ / ١٣	عطايا بوفرة : الماء / الطعام (خر ١٥: ٢٧ عد ١١)
٧ / ١٤	مريم (خر ١٥: ٢٠ عد ١٢)

كما أنه في الدوائر الرابعة، والخامسة والسادسة: في المحطة السادسة من كلٍّ (مسيروت— وهي =موسيرَ تث ١٠:٦)- جبل هور، و جبل عباريم (أمام نبو عد ٤٧:٣٣) مشاهد موضوعها موت هرون وموسى. ثم مارة (مكان معجزة الماء الأولى) وقادش (مكان معجزة الماء الثانية) كل منهما خامسة في دورتها (خر ١٥: ٢٥ //عد ٢٠:١١).

واضح أن في الكتاب مغزى خاص للأعداد: ١ و٣ و٤ و٧ و١٢ .. فالطريقة التي بها جاء هذا الجدول في ٦ دورات (٣×٢) كل منها ٧ محطات تبين أهمية هذه المحطات. وفعلاً الأحداث ذات الدور التاريخي: الخروج، والمن، مرتبطة بالمحطة الأولى والمحطة الثامنة (١+ ٧) (خر ١٢ :٢ ، ١٦: ٣٥). وهل يمكن أن يكون مجرد صدفة أن بعد

المحطة الرابعة يحدث عبور البحر الأحمر، وكذلك بعد الثانية عشر يُعطى الناموس؟ إن العدد ١٢ هو عدد الاختيار (١٢ سبطاً، ١٢ رسولاً، ١٤٤٠٠٠ (١٢^{٢} × ١٠٠٠) قديس في السماء (رؤ ١٤: ١) وفي العهد في سيناء ختم عهد اختيار إسرائيل كشعب الله المقدس (خر ١٩: ٥-٦).

ما هو موضوع هذا الترتيب النسبة لأسماء الأماكن؟ كما دللت سابقاً[١]، إن استعمال الأعداد الرمزية لا يشترط أن يعني أنها مفتعلة: وكذلك الرمزية في الطقس لا تعني أن الطقس لم يحدث فعلياً، ولكن استعمال الرمزية تعلي قدر الأحداث وتجذب الأنظار إليها، إذ يضيف إلى معنى الرمز أكثر مما يظهر لأول وهلة. فالنص لا يقدم إجابة على سؤالنا بصورة مباشرة، ولكننا يمكننا أن نصل إلى نتيجة معينة بضم ص ٣٣ إلى سفر العدد.

إن الاختبارات التي جاءت من الرحلة من سيناء إلى قادش، ومن الرحلة من قادش إلى عربات موآب (ص ١١-١٢، ص ٢٠-٢١)، إعادة للاختبارات التي جاءت من الرحلة من البحر الأحمر إلى سيناء (خر ١٣-١٩). والأحداث، والتشريعات التي حدثت في عربات موآب هي مثيلة كما كانت في سيناء (عد ٢٢- ٣٠ // خرو ١٩- عد ١٠) وتأخر أسباط رأوبين وجاد عن الدخول إلى أرض الموعد في مقارنة مماثلة بتفشيل الجواسيس للشعب في قادش (عد ٣٢ قا ١٣-١٤).

تعبِّر قائمة المحطات هذه عن رموز الأعمال الإلهية باختصار وبقوة[٢]، بالتكرارية السداسية للأحداث. فمجيء الحدث مرتباً في القائمة بهذه الصورة في الدائرة، يذكر الله القارىء، بالأهمية الخاصة لعبور البحر الأحمر، وبإعطاء الناموس في سيناء. بينما الأماكن غير المعروفة، مثل تلك الأحداث التي لا يذكرها الناس إلا باحتوائها في شجرة الأسرة، لها اعتبار من حيث كونها إتمام لمقاصد الله الأزلية. ومع أنه من وجهة نظرنا البشرية، قد لا نذكر شيئاً حدث في "دفقة" أو "ألوش"، فإن هذه قد سجِّلت باعتبارها أماكن سار بها جند الرب في طريقهم إلى أرض الموعد.

ع٢ . "وكتب موسى... رحلاتهم" مع أنه يظهر من الكتاب أن معظم محتويات سفر العدد، جاء بواسطة موسى، فهذا هو الجزء الوحيد الذي يُقال فيه أن موسى بنفسه كتبه. ويرى ج. ا. دافز أن القائمة في أقدم صورها كانت ببساطة هي كتابة أسماء المحطات بترتيبها ويلاحظ أن أساس هذه القائمة كالآتي: "ارتحلوا من أ، ونزلوا في ب .. وارتحلوا من ب، ونزلوا في جـ، وهذا أشبه بالأسلوب الذي اكتُشف من الأخبار التاريخية الأشورية التي ترجع إلى ق ٩ ق.م، عنه بأي سجل عُرف في الشرق الأدنى. والسير على ذات الأسلوب هنا قُصد به أن يؤكد أن الشعب سار كجيش تحت إمرة الرب ملكهم الإلهي (قا عد ١-٢). ونرى أن هذا التفسير اللاهوتي بلا شك صحيح. وإن كنا لا نوافق على ملاحظة أقدم الصيغ بالنسبة للرواية. وتعتبر هذا تخميناً منه.

---

(١) انظر الملاحظة الإضافية عن الأعداد الكبيرة صـ٤٨

(٢) انظر المقدمة ٢- بناء السفر صـ ١٤

ع٣-٥	قا خر ١٢: ٣٧	ع ١٤	قا خر ١:١٧	ع ٣٧-٣٩	قا عد ٢٠: ٢٢-٢٩
ع ٦	قا خر ١٣: ٢٠	ع ١٥	قا خر ٢:١٩	ع ٤٠	قا عد ٢١: ١-٣
ع ٧-٨	قا خر ١٤: ٢ – الخ	ع ١٦	قا عد ١٠:٣٣-الخ	ع ٤١	قا عد ٢١: ٤
ع ٨	قا خر ١٥: ٢٢ – الخ	ع ١٧	قا عد ١١: ٣٥	ع ٤٣	قا عد ٢١: ١٠
ع ٩	قا خر ١٥: ٢٧	ع ٣١-٣٣	قا تث ١٠:٦-٧	ع ٤٤	قا عد ٢١: ١١
ع ١٠-١٢	قا خر ١:١٦	ع ٣٦	قا عد ١:٢٠	ع ٤٨	قا عد ١:٢٢

ملاحظة إضافية عن مسيرة الإسرائيليين

واضح أن عدد ص ٣٣، يقدم قائمة صحيحة بالأماكن التي فيها نزل الإسرائيليون في طريقهم من رعمسيس في مصر إلى آبل شطيم في عربات مواب. ثم يبين ع٢ أن "وكتب موسى مخارجهم برحلاتهم"[١]. وهذه دعوى قوية في صالح مسار الرحلة على الأقل من حيث أقدميتها وإمكان الاعتماد عليها.

ويمكن أن نلتمس عذراً للقارئ العادي عندما يشكو من صعوبة تحديد مسار إسرائيل بالضبط، والذي ساروا فيه أثناء تجوالهم. ويمكنه أن يتغلب على هذه الصعوبة باستعمال الأطالس للكتاب المقدس حيث توجد علامات طريقهم محددة بدقة، وكذلك مواقع المدن . ولكن ما بالك بالمشكلة التي تواجه علماء الكتاب وهي مشكلة لا تُذلل، وذلك لأن مكان الخروج، وموقع سيناء، وطريق تجوالهم بعد ذلك عسيرة التحديد.

يوجد سببان لتأزم هذه المشكلة: أولهما يتعلق بأسماء الأماكن التي إما أنها مفقودة أو أن الموجود منها الآن مضلِّل. فأسماء الأماكن تعيش فقط عندما تكون فيها استمرارية حياة مستقرة. وحتى مع حدوث ذلك فقد يطرأ عليها التغيير لأسباب اجتماعية أو سياسية أو دينية (مثلاً ٣٢:٣٨، تك ١٩:٢٨، قض ٢٩:١٨). ولو عاش اسم مكان منذ العصر الذي يشير إليه الكتاب المقدس حتى وقتنا الحاضر، فإنه كثيراً ما يُطلق على مكان مختلف فمثلاً: أريحا التي في العهد القديم تسمى الآن "تل السلطان". أما الاسم أريحا ذاته فيطلق حالياً على مدينة عربية بتحريف قليل ("الرِّيحا")، تبعد قليلاً عن الأكوام الترابية القديمة. ولكن مدناً مثل عراد أو حشبون (عد ١:٢١و٢٦) فلا نعثر لها على أثر، لأن المواقع الحالية التي تحمل الاسم ليس بها أي آثار ترجع إلى عصر الغزو. ويبدو وكأن المواقع الكتابية في أماكن أخرى. وفي البرية، تُضاعِف المشاكل، فالسكان كانوا أقل، وكانوا كثيري التنقل ولا نستطيع التأكد إطلاقاً من صحة الأسماء التي أُبقي عليها، ناهيك عن صحة مكانها. فدائماً يثور الشك فيما يوجد من اسم ذي رنين كتابي، فقد لا يعتمد على تقليد قديم، بل افتعله أحد المحليين "إسعافاً" لسائح يبحث عن الأماكن المقدسة.

والمشكلة الثانية الكبرى في تحديد المواقع، قد خلقتها النظريات النقدية عن كتابة الأسفار الخمسة. ففي الغالب أنهم قالوا بثلاث وثائق رئيسية هي J، E، P لخلفية التكوين والعدد، وقالوا بأن هذه الوثائق على خلاف بالنسبة

(١) ارجع لواحد من التفاسير لمعرفة معنى هذا النص.

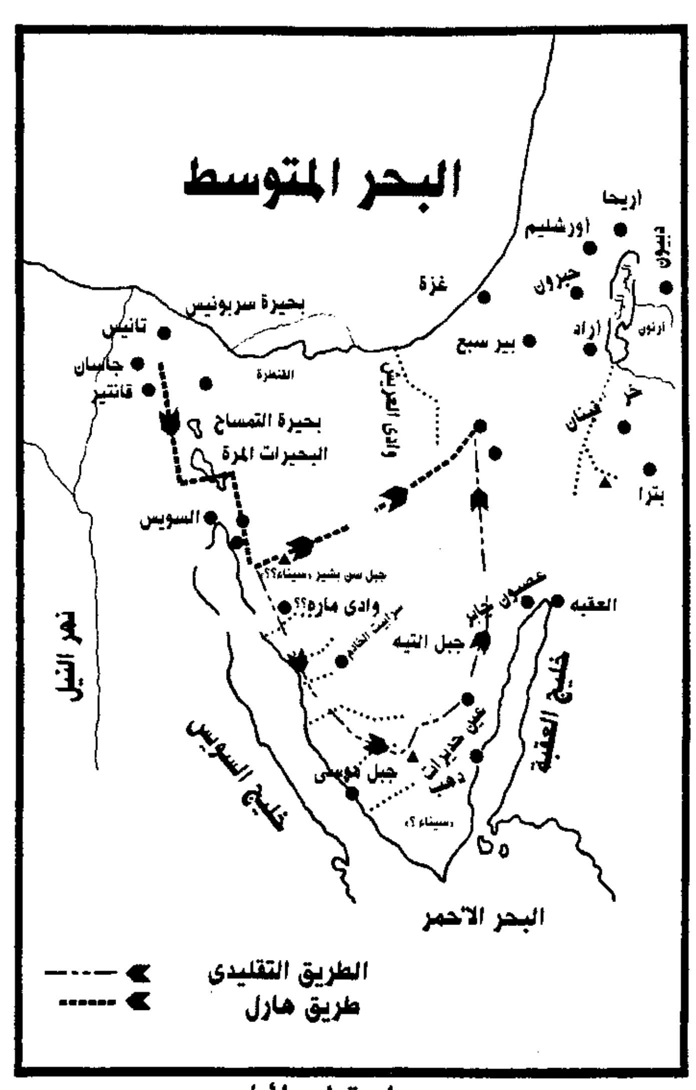
لكثير من المسائل ومنها مسار التجوال في البرية. وبحسب نظريتهم، يقول سفر الخروج (والذي ينسبونه إلى E) بأن الله لم يقد إسرائيل في الطريق الساحلي من مصر إلى كنعان والمسمى "طريق الفلسطينيين". وكثير من الباحثين المشهورين قدموا الحجج بأن هذا الطريق افترضته وثيقة أخرى هي (P) برأي مبني على أن فم الحيروث، ومجدول، وبعل صفون هي أماكن بجوار الساحل الشمالي الشرقي في مصر، وافترضوا أن البحر الأحمر (بحر القصب أو بحر البردي) هو بحيرة "سربونس". وعندما يصل المسار إلى عدد ص ٣٣، فيعتقدون بصورة عامة بأنه مكتوب متأخر مبني على تقرير رحلة متأخرة التاريخ ينسبونها إلى (P) ويلتقطون منها ملاحظات متناثرة في خروج والعدد ومن طريق سياحي قديم إلى سيناء. ويقول "نوث" و "كوانج" بأن هذا الطريق قادهم من خليج العقبة ونزل بهم في شبه الجزيرة العربية.

على أن تقييمهم لـ عد ٣٣ قد هاجمه ديفز بشدة مؤخراً ، والذي يعلم بأن هذا الأصحاح بعدما تتم تصفيته من الإضافات المتأخرة يعطينا طريق رحلة صحيحة من مصر إلى عربات موآب. ومع ذلك فإن ديفز أيضاً في محاولته أن يحدد الأسماء التي في الطريق شعر بأنه مضطر لأن يتجاهل معظم القصص المرتبطة بالأماكن المذكورة في سفري الخروج والعدد، لأنه يعتقد أن رواية أحداثها لا تتعلق أصلاً بأسماء الأماكن. فمثلاً يقول إن مارة حيث أصلح موسى الماء المر لا يمكننا أن نحددها ببحثنا عن ماء مر في شبه جزيرة سيناء، لأن القصة لا علاقة لها بالمكان المسمى مارة. فإن قصة مارة تأتي من وثيقة مختلفة عن الوثيقة التي تذكر اسم المكان.

أما المجموعة الأولى من المشاكل والتي تترتب على عدم استمرارية السكنى في سيناء، فلا يمكن تجنُّبها، وبناء عليها سيكون تحديد المواقع غير مؤكد. وأما المشاكل المترتبة على النظرية النقدية والتي تقول بالوثائق فهي عبارة عن مبالغات. ويبدو لي أن الطريقة التي اتبعها سيمون أفضل منطقياً. فهو يقول: حيث أن كثير من التحديدات غير مؤكد لذلك فالأحرى أن نبحث عن طريق متوافق بعضه مع بعض. وحتى لو أن الوثائق المشهورة بها آراء مختلفة عن طريق الخروج، فمن المعقول أن نفترض أن المحرر النهائي للمادة قد تدبر الأدلة التي يقدمها ونسَّق طريقاً متوافقاً. وعلينا أن نعتبر أن هناك طريقاً واحداً ولا نلجأ إلى نظرية تعدد الطرق إلا إذا كان لدينا دليل لا ينقض بأن الأماكن المسماة لا يمكن أن تناسب المسار.

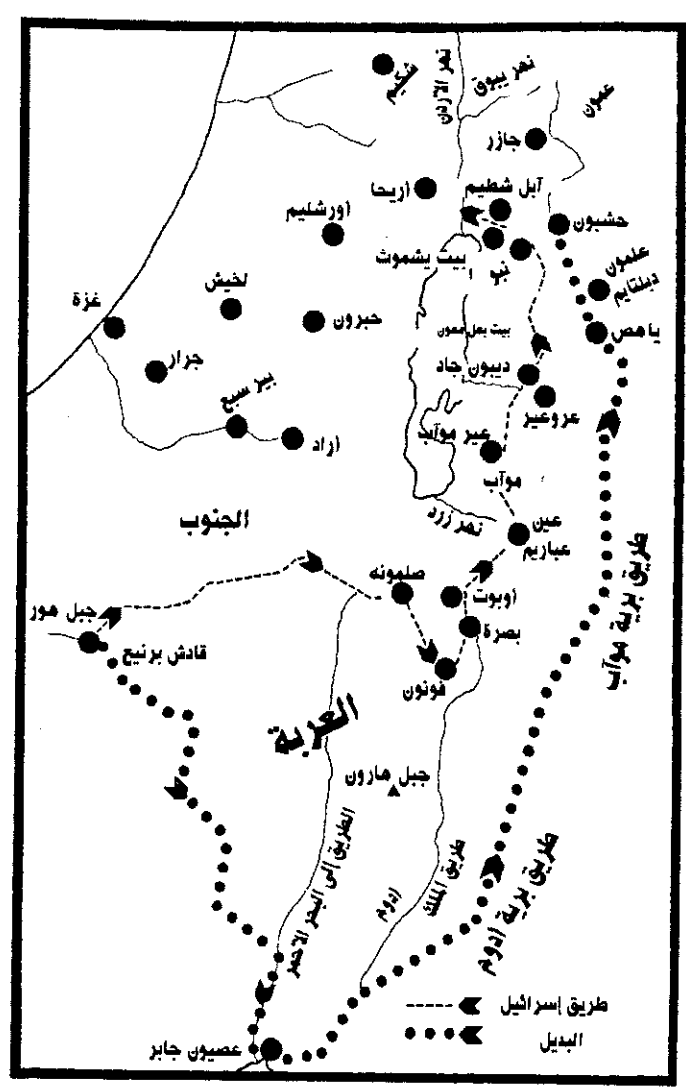
وفي ما يأتي من بحث سأسير على نهج سيمون وهارل اللذين يتبعان هذه الطريقة وسأقوم بتعديل استنتاجاتهما عند الضرورة في ضوء دراسات ديفز الأحدث منهما. ومن أجل الوضوح سأتجنب تذكير القارئ باستمرار بالطبيعة النظرية للتحديدات المقترحة. ولكن يجب أن يكون مفهوماً أنها ليست مؤكدة نهائياً. فإننا لا نعرف بالتأكيد أين عبر إسرائيل البحر الأحمر ولا أين تلقوا الناموس، أو أكلوا المن. ومن وجهة نظر لاهوتية فعدم التأكيد هذا لا يشكل مشكلة خطيرة وهو أشبه بمحاورات موقع الجلجثة أو الصعود. الأمر المهم هو أن هذه حدثت، وإن استطعنا أن نعرف أين حدثت فهذا يقدم غذاءً للفكر، ولكن إن لم نستطع فهو ليس جوهرياً للإيمان.

وتقع الرحلة من جاسان إلى عربات موآب في أربعة أجزاء رئيسية: من جاسان إلى البحر الأحمر، ومن البحر الأحمر إلى جبل سيناء، ومن سيناء إلى قادش، ومن قادش إلى موآب. أما الجزء الأول والجزء الأخير فيمكن متابعتهما بثقة. أما الجزءين من البحر الأحمر إلى قادش فهما غير مؤكدين. وسندرس كل جزء بدوره ونتوقف لنفحص بأكثر تفصيل مواقع البحر الأحمر، وسيناء، وقادش.



طريق إسرائيل

من جاسان إلى قادش عد ٣٣



دخول أراضي عبر الأردن « عدد ٣٣ »

(أ) من جاسان إلى البحر الأحمر (ع٣-٨)

كانت جاسان هي المقاطعة التي فيها عاش إسرائيل في مصر (تك ٢٧:٤٧، خر ٢٢:٨) وتقع في الطرف الشرقي لدلتا النيل. وقد كان ذلك مناسباً لهم كنقطة انطلاق، حيث بدأوا من رعمسيس (خر ٣٧:١٢، عد ٥:٣٣) وهي مدينة في شرقي الدلتا، يعتبرونها عادة أنها قنطير أو تانيس (صا الحجر). ومن رعمسيس ارتحل إسرائيل إلى سكوت وإيثام (خر ٣٧:١٢، ٢٠:١٣، عد ٥:٣٣-٦) اللتين يحتمل أنهما موجودتان في وادي الطميلات بين بحيرة التمساح، والبحريات المرة، أي أنهم ارتحلوا إلى الجنوب الشرقي من جاسان، نحو الصحراء.

ثم صدرت لهم الأوامر "أن يرجعوا، وينزلوا أمام فم الحيروث بين مجدل والبحر أمام بعل صفون" (خر ٢:١٤، عد ٧:٣٣). وتذكر النصوص المصرية مجدل، وبعل صفون أنهما قريبتان من وادي طميلات، ولكن لا تحدد الموقع بدقة. ومع ذلك، فالكلمة "يرجعوا"، توضح شيئاً عن طريقهم، فبدلاً من أن يستمروا في السير شرقاً، غيَّروا اتجاههم، والأرجح أنهم ذهبوا نحو الجنوب، لأنهم لو اتجهوا إلى الشمال أو الغرب لقرَّبهم ذلك أكثر إلى المصريين. وهكذا أتى بهم اتجاههم جنوباً إلى جانب البحيرات المُرَّة حيث اصطادهم المصريون بجانب البحيرة. ومع ذلك فقد تمكَّن الإسرائيليون بمعونة من السماء أرسلت إليهم ريحاً شرقية، مكَّنتهم من أن يعبروا بداخل البحيرة أثناء الليل (خر ٢١:١٤-٢٢، عد ٨:٣٣) وذلك بأن خاضوا مسافة ميلين فقط من الماء الذي كان ضحلاً قبل حفر قناة السويس. فالمرجَّح جداً أن إسرائيل عبر البحر الأحمر في هذا المكان.

في لغاتنا العصرية يعتبر بالبحر الأحمر البحر المفتوح الذي يفصل أفريقيا عن شبه جزيرة العرب. ومع ذلك فالكلمات العبرية (يَمْ سُوف [وقد أحسنت الترجمة العربية بنقل النطق العبري كما هو: بحر سوف]) تعني بحر القصب، أو بحر البردي. وقد لجأ إلى هذا الرأي الذين أرادوا إثبات أن إسرائيل عبروا بحيرة داخلية وليس جزءاً من البحر الأحمر. ولكن حيث أن الكلمات بحر سوف قد استعملت للتعبير عن خليج العقبة (وهو الفرع الشمالي الشرقي من البحر الأحمر) فهذه الحجة سفسطية (مثلاً خر ٣١:٢٣، تث ٤٠:١). والأرجح أنه في الأزمنة القديمة. كانت البحيرات المرة متصلة مباشرة بالبحر الأحمر: بافتراض أن الأرض بينهما كانت منخفضة عما هي عليه الآن بمقدار مترين فقط. فبهذا يكون ممكناً الأخذ برأي آخر هو أن البحر الأحمر له معنى أوسع مما هو عليه الآن إذ يشمل أيضاً البحيرات المُرَّة المجاورة له.

(ب) من البحر الأحمر إلى سيناء (ع٨-١٥)

تختلف الآراء حول الطريق الذي سلكه إسرائيل بعد عبورهم البحر الأحمر ، وذلك لاختلافهم حول موقع جبل سيناء. وكما أوضح ديفز، يوجد رأي تقليدي واحد، وهو يحدد الجبل بأنه هو "جبل موسى". وأقدم القائلين بذلك هم الكُتَّاب المسيحيون في أواخر القرن الرابع الميلادي. ولكن ديفز يعتقد أن اليهود سبقوهم إلى هذه الموازنة بقرنين.

بنى سيمون وديفز على فرض أن سيناء جبل واقع في جنوب شبه الجزيرة، فأتيا بهذه الآراء عن المحطات الواقعة بينه وبين البحر الأحمر. فتكون مارة (خر ٢٣:١٥، عد ٣٣: ٨-٩) هي "عين هوارة". وإيليم (خر ٢٧:١٥، عد ٩:٣٣-١٠) هي "وادي الغرندل"، والنزول على بحر سوف "بسهوله المرحة" (هذا بحسب سيمون) أو "وادي الطيبة"

(بحسب ديفز) كذلك حاول سيمون أن يحدد الأماكن الأخرى المذكورة قبل الوصول إلى سيناء في المجاورة، ولكن ديفز يرى عدم إمكانية تأكيد ذلك.

يرى الباحثون العصريون أن بين التقليد الذي يحدد جبل سيناء على أنه جبل موسى، وبين تلك الأحداث التي حدثت وقتئذ خمسة عشر قرناً، ويرون أن المواقع التي يفترضها التقليد لا توافق السجلات الكتابية، لذلك فهم يبحثون عن موقع آخر للجبل أكثر مناسبةً للسجلات الكتابية. أما الاعتراضات التي يوردونها على الرأي التقليدي فهي: "إنه لا يناسب القول بأنهم وصلوا إليه بعد رحلة ثلاثة أيام من مصر (خر ٣:٥، ٢٧:٨ ..الخ. ولا يناسب الشكوى من عدم وجود اللحم بينما في جنوب سيناء مصائد جيدة (عد ٥:١١). كيف يمكن أن سيناء في الجنوب كان يأوى كل هذه الكثرة حتى بفرض المعجزة بينما في سنة ١٩٣٧ كانت شبه الجزيرة فى الجنوب تكفى لـ ١٤٠٠ نسمة فقط؟ ولماذا رحل إسرائيل جنوباً من من البحيرات المُرَّة بينما توجد عيون موسى حيث كثرة الماء، وبدلاً من ذلك يذهبون إلى عين هوارة حيث موارد الماء ضئيلة؟ ولماذا يعتبر أنه كان لهم موقع نزول وحيد بجوار البحر الأحمر، بينما بحسب النظرية التقليدية طريقهم بجانب ذلك البحر كان طويلاً جداً، ومواقعه ساحلية بسهولة. فلأجل هذه الأسباب وأسباب أخرى، تطلعوا إلى مواقع أخرى لجبل سيناء. ففضَّل بعضهم موقعاً في شبه الجزيرة العربية بزعم أن جبل سيناء لابد أن يكون بركاناً. ورأى آخرون أنه بجوار قادش. ولكن هذه المواقع لا تناسب رحلة ثلاثة أيام من مصر ولا أحد عشر يوماً إلى قادش برنيع (خر ١٨:٣، تث ٢:١).

جاء هاريل برأي يحدد جبل سيناء بجبل سن بشير الذي يبعد ٣٠ ميلاً (٥٠كم) جنوب شرقي السويس، فهذا أنسب موقعاً. وهو رأي فوق كونه حل مشاكل الاعتراضات التي تواجه الاقتراحات الأخرى، فإنه يزكي نفسه لمناسبته لمواقع النزول بين البحر الأحمر وقادش. فمارة تناسب (خر ١٥: ٢٣، عد ٣٣: ٨) بحسب رأي هارل بير المر التي تقع على بعد ٩ أميال شرقي السويس (١٤كم)، وعلى بعد ٢٥ ميلاً (٤٠كم) من نقطة العبور، مكان ماء مالح. وإيليم (خر ١٥: ٢٧، عد ٩:٣٣)، هي عيون موسى، وبها الآن اثنتا عشر بئراً وغابة من النخيل، ويحتمل جداً أن كانت مكاناً أقاموا فيه لزمن (خر١:١٦) ويرى هارل أن هذا الرأي أيضاً مناسب لإمكان تحديد موقع رفيديم (خر ١:١٧، عد ١٤:٣٣) حيث عانى الإسرائيليون من عدم وجود الماء، وحيث حاربوا عماليق. فنقص الماء كان ناتجاً عن ترك إسرائيل منطقة السهل الساحلي والارتحال إلى الداخل نحو صحراء التيه، وهي نجْد في الركن الشمالي الشرقي منه يوجد مرعى جيد توقع عماليق من إسرائيل أن يذهبوا إليه، فهاجموهم هناك.

فمكَّن انتصار إسرائيل على عماليق من الارتحال داخلاً إلى برية سيناء (خر ٢:١٩، عد ١٥:٣٣) والتي يحددها هارل على أنها وادي سدر، وهوملتقى عدة طرق تجارية مهمة في شمالي سيناء، وفي المكان وفرة ماء ومرعى، بل وأراضٍ صالحة للزراعة أيضاً. فهذا مكان مناسب للأسباط للحياة فيه مدة سنة أو نحو ذلك (خر ١:١٩، عد ١١:١٠) وهناك في وسط السهل يقف الجبل المنعزل وحده جبل سن بشير (ارتفاعه ١٩٠٠ قدم أي ٦١٨م أو ٣٠٠م فوق ارتفاع السهل) ويمكن اعتبار معنى اسمه "البشارة بالناموس" أو "ناموس الإنسان".

رفض ديفز ذلك التحديد للأسباب الآتية: أولاً لأنه بهذا يصعب توفيق سبع مراحل بين مارة وسيناء (عد ٣٣: ٩-١٦) وهي بهذا التحديد ٣٠ ميلاً، حتى بفرض أن إسرائيل بكل ماشيتهم وأحمالهم سافروا مسافة قصيرة

يومياً. على أن تقدير ديفز لسرعة سفر إسرائيل بالتأكيد كبير جداً. وإذا كانت مارة هي عين هوارة وجبل سيناء هو جبل موسى، فالسبع مراحل من مارة إلى سيناء مسافة ٨٥ ميلاً، بينما رحلة الثلاثة أيام من البحر الأحمر حوالي ٧٠ ميلاً ومفهوم أن محلة البدو تتحرك بسرعة ٦ أميال في اليوم[١].

وثانياً يعترض ديفز على هارل من حيث أنه أسس تحديد الأماكن بناء على "سقيط الندى" في خر (١٣:١٦)، وعلى الوقت الطويل الذي قضوه في سيناء، إذ يعتقد ديفز أن هذه الملاحظات ترد في وثيقة P . ويسلم بأن أقوى حجة في موقع هارل هي العبارة المتكررة، أن جبل الله قريب من مصر (خر ١:٣، ٢٧:٤) وواضح أنه يبعد مسيرة ٣ أيام من الحدود (خر ١٨:٣، ٢٧:٨). ومرة أخرى يفترض ديفز أننا نتعامل مع وثائق مختلفة: إحداها تحدد موقع جبل الله قريب من حدود مصر والآخر يضع سيناء في جنوب شبه الجزيرة.

أما اعتراضات ديفز فليست ملزمة. أولاً لأن خر ١:٣ يعتبر أن حوريب هو جبل الله، وديفز نفسه يقبل أن حوريب هو سيناء. وثانياً، وحتى لو فرضنا جدلاً بأننا نتعامل مع عديد من المصادر، مع اعتبارها جدلاً أيضاً أنها تختلف في وجهات النظر عن مواقع الأحداث المختلفة، فإن الوثائق قد توحَّدت بيد محرِّر يعتبر أن الناتج معقول. وربما لا يكون له حسن حيلة الجغرافيين العصريين. ولكن يبدو مؤكداً أنه يعتبر جبل الله أنه هو سيناء (خر ٥:١٨، ١٣:٢٤، قا ع١٦، عد ٣٣:١٠) وهكذا حتى ولو جادلوا بأن مشروع هارل لا يناسب دليل أقدم الوثائق، فلا زال بالإمكان القول بأن مشروعه يبين رأي (منسق) الأسفار الخمسة في طريق تجوال الشعب.

(جـ) من سيناء إلى قادش (ع١٦-٣٦)

يذكر عد ١٠: ٣٣- ٢٥:١٣ ثلاث محطات فقط بين جبل الرب وقادش في برية فاران وهي تبعيرة، قيروت هتأوة، وحضيروت (٣:١١، ٣٤-٣٥) وأما عد ٣٣: ١٦-٣٦ فيذكر ٢٢ مرحلة، تبدأ ببرية سيناء، وتنتهي "في برية صين (التي هي قادش)". وفيما عدا نقطتي البداية والنهاية، فالمشترك بين سجلي الرحلة هو قبروت هتأوة، وحضيروت (٣٤:١١و٣٥ = ١٦:٣٣-١٧).

بحسب الموقع التقليدي لجبل سيناء في جنوب شبه الجزيرة، تكون حضيروت هي عين حديرات التي تقع إلى الشمال الشرقي من جبل موسى، وعصيون جابر في رأس خليج العقبة (عد ٣٣: ٣٥-٣٦) وقادش عند - أو- بجوار عين قاديش، تقريباً في منتصف الطريق بين عصيون جابر والبحر المتوسط. ثم مواقع النزول الأخرى لا يمكن تحديدها[٢].

أما إذا اعتبرنا موقع جبل سيناء هو جبل سن بشير، فهنا أيضاً يكون لدينا مكان واحد بين سيناء وعصيون جابر يمكن تحديد موقع مقبول له وهو: رتمة (١٨:٣٣) التي يمكن أن تكون عين رتمة، التي تقع شرقي جبل سن بشير بمسافة ١٣ ميلاً (٢٠كم). ومع ذلك فما زال هارل يفضل الاعتماد على عد ص ١١-١٣، تث ١٩:١، حيث يقول إن إسرائيل سلك ذلك القفر العظيم المخوف، بين سيناء وقادش برنيع. فهذا الوصف يناسب المنطقة بين سن

(١) يقول هارل في كتابه (ماساى سيناي) صـ ١١١: تبين الثلاثة أيام من مصر إلى سيناء والأحد عشر يوماً من سيناء إلى قادش رحلة سريعة في ظروف متفائلة، وليست مراحل نزول.

(٢) فنّد ديفز نظرية -نوث- كوانج ص ٨٧-٨٩ التي تحدد كثيراً من هذه المواقع في شبه الجزيرة العربية.

بشير وبين قادش، والتي يعتبرها هارل برية فاران التي يغطيها الحصى ويندر فيها الزرع والماء. ومن الطبيعي أن يسرع إسرائيل في هذه البقعة فلا ينزل إلا قليلاً بقدر الإمكان. ويشير الدليل التاريخي في عد ١٠:١١، ٢٠:١٣و٢٥) أنهم استغرقوا فيها ثلاثين يوماً (منها قصداً سبعة أيام في حضيروت ١٢:١٥) فيها قطعوا ١٢٠ ميلاً (٢٠٠كم)[1] . ويعتبر هارل أن محطات النزول الأخرى المذكورة في عد ٣٣ تبين أماكن نزل بها الأسباط أثناء الثماني والثلاثين سنة من جولانهم.

(د) من قادش إلى موآب (عد ٣٣: ٣٧- ٤٩)

بحسب الجدول التاريخي الكتابي (٣٣: ٣٨) مضت تقريباً أربعون سنة بين وصول إسرائيل إلى قادش، وبين تركهم لها. ويذكر عد ١٤: ٢٥ أنهم تركوا قادش في البداءة لكي يبدأوا الجولان بعد عودة الجواسيس بقليل، ومع ذلك فحيث أن عين قاديش، وعين جديرات بهما معظم الينابيع الفياضة في شبه جزيرة سيناء، فالمفروض بصورة عامة، أن الأسباط عادوا إلى هناك بين حين وآخر، وأنه بعد إحدى زيارات رحلوا ليدوروا حول أدوم (٢٠: ٢١، ٢١:٤) وكان أول مكان نزلوا فيه بعد قادش هو "جبل هور" (٢٠: ٢٢، ٣٣: ٣٧). والذي يعتبره تقليد قديم أنه جبل هرون بجوار بترا. ولكن إذا كنا نعتبر قادش التي في برية صين هي عين قاديش، مثلما يفعلون بوجه العموم، فحينئذ يكون جبل هور في غربي برية العربة. ثم الموقع الآخر الذي نثق في صحة تحديده هو "فونون" = فينان، على بعد ٣٠ ميلاً (٥٠كم) جنوبي البحر الميت. وهو يتضمن أن إسرائيل رحل شيئاً ما إلى الشرق من جبل هور[2] حتى وصلوا فونون، حيث تحولوا إلى الشمال، ومازالوا مبتعدين قليلاً إلى الشرق عن تلال أدوم الخصيبة وعن تلال موآب.

لا يمكننا التدقيق أكثر من هذا. ويمكن تحديد إيجابي لموقع نهري زارد، وأرنون الذي يصبان في البحر الميت (٢١:١٢-١٣). أما ديبون جاء (٣٣:٤٥) فربما هي "ديبان" الحاضرة "وجبال عباريم" (٣٣: ٤٧) هي الجبال التي تظل على البحر الميت وآخر موقع نزلوا فيه، كان في وادي الأردن مقابل أريحا. ويحدد ٣٣:٤٩ ذلك بالضبط أنهم "نزلوا على الأردن من بيت يشميوت إلى آبل شطيم في عربات موآب" على أنه من الصعب التأكد من أيٍّ هو الموقع في الوادي إلى الشمال مباشرة من البحر الميت.

(هـ) شرائع عن الأرض (٣٣: ٥٠- ٣٦:١٣)

١- احتلال الأرض (٣٣:٥٠-٥٦)

يتطلع سفر العدد كله إلى استقرار إسرائيل في أرض الموعد. ولهذا فمن المناسب جداً أن يُختتم السفر بستة قوانين، تتعامل مباشرة مع موضوع احتلال كنعان.

٣٣: ٥٠-٥٦ يتطلب استئصال الكنعانيين وديانتهم.

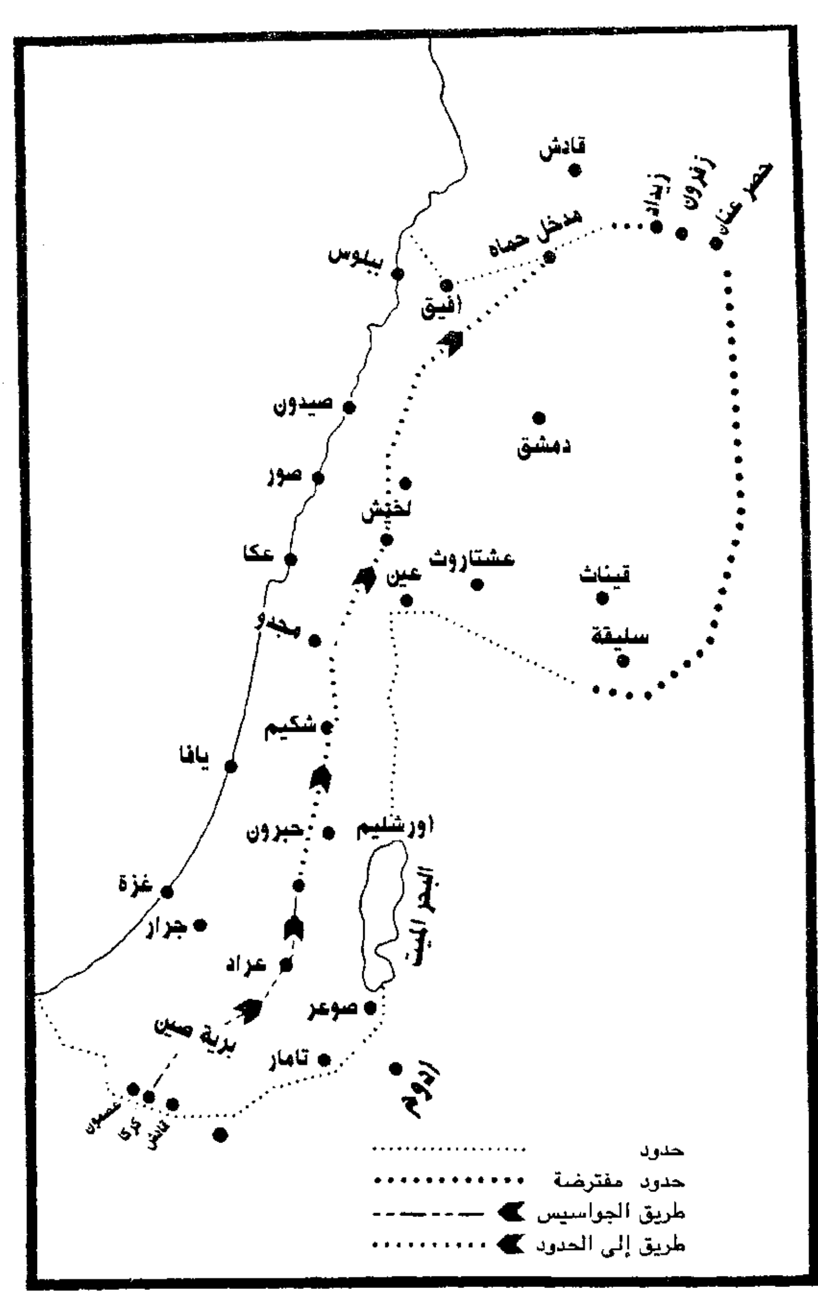
٣٤: ١-١٥ يثبِّت حدود أرض الموعد.

٣٤: ١٦-٢٩ يعين أسماء الذين يقسمونها.

---

(١) بدأوا من سيناء في ١٢٢ (عد ١٠:١١) + ٣٠ يوماً (سيناء - قادش) + ٤٠ يوماً (التجسس عد ١٣:٢٥) = ١ / ٥ موعد "باكورات العنب" في حبرون (عد ١٣:٢٠).

(٢) إذا صح أن جبل هور هو جبل هرون، فإن (عد ٣٣: ٣٦- ٤٩) تصف تقدم إسرائيل إلى جهة الشمال من عصيون جابر في رأس خليج العقبة، وكان تقدمهم، بالسير في الأرض العالية شرقي صحراء العربة والبحر الميت.



حدود كنعان ومهمة الجواسيس

«عد ٤٣ : ١ - ١٢»

٣٥: ١-٨ يعين مدن اللاويين في الأرض.

٣٥: ٩-٣٤ يبين وجوب تطهير الأرض من مذنوبية الدم.

٣٦: ١-١٢ قوانين تبين أن أرض كل سبط يجب أن تتحول إلى سبط آخر، إذ يجب أن تكون أرض كل سبط ملكاً دائماً.

وهذه القوانين، مثل غيرها في السفر، هي أكثر من مجرد تشريعات صرفا، فهي أيضاً تتضمن مواعيد، فيها تعهد من الله بأن ينصر شعبه على أعدائهم (ص ٣٣) وأن يهبهم أرضاً واسعة (ص ٣٤) تتقدس بسكنى اللاويين والله نفسه فيها (٣٥) وأنها تكون لهم ملكاً دائماً (ص ٣٦) والحرص على ترتيب هذا الجزء في مجموعتين كل منهما تحتوي على ثلاث شرائع[1]، بحسب المخطط العادي في شرائع الأسفار الخمسة، يجعل ختام السفر إلى أكمل حالاته، متناسقاً مع موضوعه الهام.

ع ٥٠-٥٣ . يأتي الأمر بالإنهاء على السكان الأصليين وعلى ديانتهم، أشبه بالأسلوب المميز لسفر التثنية (قا ص ٧). ولكن هذا الموضوع يأتي في كل الأجزاء الرئيسية في ناموس الأسفار الخمسة (خر ٢٣:٢٣- الخ، ٣٤: ١١-الخ، لا ٢٠ . ولمناقشة المشاكل اللاهوتية التي تثيرها هذه الخطة انظر تفسير أصحاح ٣١ . وكثير ما رأى المفسرون المسيحيون في حرب إسرائيل ضد الديانات الوثنية، مثلاً لدعوة المؤمن لقهر رذائل آدم القديم في نفسه (قا رو ٦، كو ٣)

ع٥٤ قا ٢٦: ٥٢-٥٦

ع٥٥-٥٦ . يأتي التحذير من عدم طاعة إرشادات الله في كل الأسفار الخمسة. وما يرد هنا أخف من كثير غيره. وقد قُصد به لفت النظر إلى طبيعة هذه الشرائع التي تحمل في طياتها المواعيد (قا لا ٢٦، تث ٢٨) "وقد حذر من نتائج عدم تنفيذ ما أمر به الله إذ سيكون السكان "أشواكاً في أعينكم، ومناخس في جوانبكم": وقد أشار يشوع إلى هذا التحذير في خطابه الوداعي (يش ٢٣:١٣).

٢- حدود كنعان (٣٤: ١-١٥)

يأتي تحديد حدود أرض الموعد في هذا المكان من القصة في غاية المناسبة لإبراز كيان كنعان المعتبر، والذي برز اعتبار كيانه منذ ق ١٥ق.م فصاعداً وقد وردت في نصوص مصرية في القرون التالية ذكر كثير لكنعان حين كانت اسمياً تحت الاحتلال المصري. ولكن هذه النصوص غير الكتابية لا تعرف حدود كنعان كما يفعل هذا الأصحاح، إلا أنه من الواضح أنها تفترض كثيراً من الحدود المشابهة لما يأتي في الكتاب. وكما هي العادة ليس كل أسماء الأماكن المذكورة هنا يمكن تحديد مواقعها بشكل مؤكد. ولكن يوجد ما يكفي لرسم خريطة لحدود كنعان. انظر الخريطة على صـ ١٦٩

ع١-٥ تسير الحدود الجنوبية من البحر الميت مخترقة العقربيم (العقارب) ويحتمل أن تكون نقب الصفا في

(١) لاحظ المقدمة: "وكلم الرب موسى في ٣٣: ٥٠، ٣٤: ١و١٦، ٣٥: ١و٩ قا ٣٦: ٦ وكذلك العبارة الإطنابية "في عربات مواب على أردن أريحا" (٣٣: ٥٠، ٣٥: ١، ٣٦: ١٣) الواردة كعنوان وختام وجميع هذه في ثلاثة أو مضاعفها. أما عن تجمع الناموس في ثلاثيات مضاعفة فقارن لا ١-٧، تث ٢٢: ١٣-٢٩ .

برية صين (قا ١٣: ٢١، ٢٠: ١، ٣٣: ٣٦) جنوب قادش برنيع (عين جديرات أو عين قديس (٨:٣٢). أما حصر أدار، وعصمون، فلا يمكن تحديدهما، ولكنها لابد أنهما بين قادش برنيع وجدول مصر (وادي العريش).

ع٦ . الحدود الغربية، البحر المتوسط.

ع٧-٩ . والنقاط الوحيدة التي يمكن تحديدها من الحدود الشمالية هي "مدخل حماة" (١٣: ٢١) التي ربما هي سداد حالياً. أما جبل هور، فيختلف عن جبل هور المجاور لقادش (٢٠: ٢٢-٢٧، ٣٣: ٣٧-٣٨) ولابد أنه يقع في مكان ما بين مدخل حماة والبحر. أما زفرون وحصر عينان فلابد أنهما تقعان شرقي زيداد وربما هما هوارين وقريتايم.

ع١٠-١٥ . أما الحدود الشرقية فهي ملأى بالمشاكل حتى تصل إلى المنحدر الشرقي لبحر الجليل ("جانب بحر كنارة"): لأن شفام، وربلة، وعين لا يمكن تحديد مواقعها. وبعد ذلك تقع الحدود على وادي الأردن نازلة إلى البحر الميت. ولذلك فالأرض التي احتلها أسباط جاد ورأوبين ومنسى واقعة خارج كنعان (ع١٣-١٥).

ولكن كنعان المحددة هنا إقليم أكبر بكثير ما حدث أن أخذه إسرائيل، وقد احتل داود معظم كنعان وكثيراً من مشرق الأردن كذلك. ولكن الأرض المحددة هنا ليست هي حدود إسرائيل الحقيقية في أي وقت من تاريخهم. لذلك فالأرض الموصوفة هنا حدود مثالية، موعودة من الرب لكنهم لم يتواجدوا في كل هذه المساحات. ولكن كون هذه الأرض كما هي محددة هنا مطابقة للحدود الجغرافية الواردة في النصوص المصرية عن كنعان في ق ١٤-١٣ ق.م، فهذا دليل على قدم هذا الجزء من الكتاب[١] .

وعندما نفكر في مقارنة بين حجم الأرض وعدم قدرة إسرائيل على أخذها ، فهذا يذكرنا بمدى سخاء الله « القادر أن يفعل فوق كل شئ أكثر جداً مما نطلب أو نفتكر» (أف٣:٢٠ فار و ٣٢:٨،يع١:٥)

٣- تعيين الذين يقسمون الأرض (٣٤: ١٦-٢٩)

تظهر أهمية واجبهم من كون تعيينهم قد جاء من الله مباشرة (ع١٦ قا ١:٥). وهنا لا يذكر سوى عشرة قادة من الأسباط، حيث أن جاد ورأوبين قد استقرا في شرق الأردن . أما الأسماء (قا ١:٥-١٥) فأسماء قديمة لم تعد تستعمل. ولكن كالب فقط هو المذكور في مكان آخر غير هذا المكان (ع١٩ قا ١٣: ٦و٣٠ ..الخ) ويأتي ترتيب الأسباط بصورة عامة بحسب ترتيب سكنهم مبتدأ بيهوذا وشمعون في الجنوب، ومنتهياً بأشير ونفتالي في الشمال (قا يش ص ١٩:١٤).

٤- مدن اللاويين (٣٥: ١-٨)

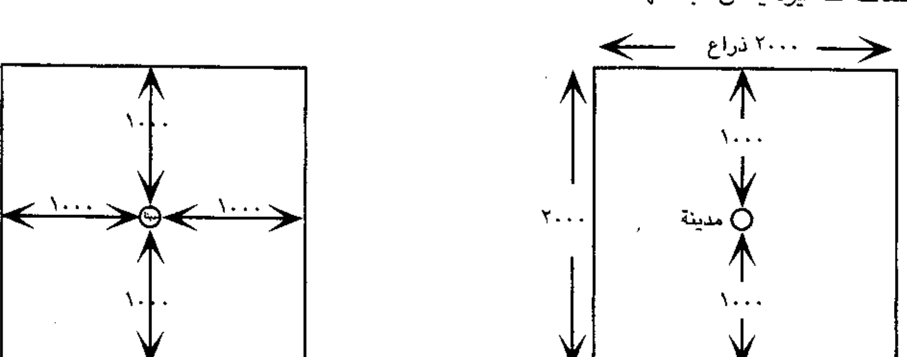
دائماً تأتي التعليمات عن اللاويين كلما أتت تعليمات عن الأسباط الأخرى (قا ١: ٤٧-٥٤ بعد ١:١-٤٦، ٣: ١-٤٩ بعد ص ٢، ٢٦:٥٧- ٦٢ بعد ٢٦: ١-٥٦) وكذلك هنا فبعد ملاحظات أبداها في ص ٣٤ عن تعيين أرض لكل سبط، يأتي بتعليمات عن سبط لاوي. ويؤكد سفر العدد على أهمية الكهنة واللاويين، وعن التزام الأسباط الأخرى

---

(١) يقول أهروني في كتابه (أرض الكتاب المقدس ص٦٩) يتماشى وصف الكتاب المقدس تماماً مع الوصف العبري لمقاطعة كنعان في النصف الثاني من ق ١٣ق.م وهذا أحد الأمثلة القديمة من الأصول، الملأى بالتعاليم، حيث أنه يحفظ لنا ضمن النصوص الجغرافية في الكتاب المقدس، ولأننا لدينا الآن وثيقة لا تؤدي معناها لو أنها جاءت متأخرة. وكذلك يقول دي فولكس إن (عد ٣٤: ٢-١٢) يحفظ لنا ذكرى ماكانت تشير إليه كنعان لدى الإسرائيلي وقت استقراره: لقد كان كنعان المصريين.

لدعمهم، وهذا جاء بالتفصيل في ص ١٨ . حيث قيل للعلمانيين أن يعطوا العشر من كل إنتاجهم للاويين (١٨: ٢١- ٢٤). وهنا يعلمهم بأن يفرزوا للاويين بعض المدن تتناسب مع نصيب الأسباط التي تؤخذ منها (ع٨). وقد كانت كل المساحة المعطاة للاويين حتى مع مسارح المدن ١٥ ميلاً مربعاً (٤٠كم٢) وهذه تعتبر ٠,١٪ من أرض كنعان. وفي المجتمعات التي فيها تقدر الثروة بملكية الأرض، فهذا الجزء الضئيل من الأرض معناه أن اللاويين مازالوا معتمدين على سخاء الأسباط العلمانية الذين يعيشون بينهم، فإنهم بالمقارنة بالأسباط الأخرى يمكن فعلاً القول بأنهم ليس لهم ميراث في الأرض (١٨: ٢٠ و٢٣-٢٤).

ع١-٥ . شغلت مساحات مسارح المدن تفكير المفسرين من حيث الحسابات الهندسية لعدة قرون. إذ يبدو أن ع٤ يقول بأن مسارح المدن يجب أن تكون إلى مسافة ١٠٠٠ذراع (٥٠٠ يادرة / ٤٥٠م) من سور المدينة، بينما كل مساحة المسارح يجب أن تكون ٢٠٠٠ × ٢٠٠٠ ذراعاً، بحسب ع٥ . وهذا لا يمكن أن يكون إلا إذا كانت المدينة، ذات مساحة صغيرة يمكن تجاهلها.



أما أن المدينة فكانت صغيرة جداً، فهي ليس فكرة سخيفة كما يظن بعض المفسرين. فقد كان السكان في أزمنة الكتاب المقدس قليلين جداً. فمدينة كبيرة مثل أورشليم شغلت مساحتها قليلاً من الأفدنة حتى وقت متأخر من زمان الملكية، ومعظم مدن اللاويين كانت أشبه بالكفور، بحيث لم يكن بها إلا قليل من البيوت مجمّعة معاً: وكان القليل من المدن المذكورة في يش ٢١ مراكز كبرى.

من المستحيل أن نكون متأكدين مما فعلوا عندما كبرت المدن. ولكن أكثر الآراء احتمالاً هو أن المدينة عدّلت بحيث يكون خارجها الألف ذراع فعلاً، وبذا تكون قد زادت المدينة قليلاً عن ٢٠٠٠ ذراع.

ع٦-٨ . توجد قائمة في يش ٢١ بأسماء الثاني وأربعين مدينة. لاحظ العدد الرمزي ٤٨ = ٤ × ١٢ . يقول كيل بأن العدد ٤ يرمز إلى ملكوت الله، وأن اللاويين موزعون بين إسرائيل لكي يذكروهم بدعوتهم لأن يكونوا أمة مقدسة للرب (خر ١٩: ٥-٦، لا ١٠: ١١، تث ٣٣: ٩-١٠).

٥- مدن الملجا (٣٥: ٩-٣٤)

كنعان أكثر من مجرد أرض الموعد. فهي الأرض المقدسة بحضور الله الساكن وسط شعبه (ع٣٤ قا لا ٢٦: ١١-١٢). لذلك فهو أمر بالغ الأهمية أن يحفظوا هذه الأرض نقية خاصة من أشنع لوثة وهي سفك الدم- الدم

الذي يعتبر أعظم ما يطهره، يبدو وكأنه تعليماً آخر يناقض هذا: وهو لوثة الدم. فالحقيقة أن الدم مطهر ذو فاعلية عظمى عندما يقدم لله كفارة عن الإنسان. ولكن عند الإساءة إليه، يأتي بتأثير عكس ذلك تماماً[1]، حيث أن القتل - سفك "الدم يدنس الأرض" (ع ٣٣ قا تث ١٩: ١٠، ٢١: ٩ و٢٣).

حيث الله القدوس لا يرضى أن يعيش في أرض مدنسة، بدون دينونة سكانها، لذلك يجب أن يحرص إسرائيل على نقاوة الأرض بالتعامل مع ذنب الدم كلما حدث. وقد تفرَّد ذنب الدم باهتمام خاص لخطورة اللوثة التي يسببها.

وفي تعبير آخر هذا الموضوع هنا في هذا الجزء ليس فقط لعلاقته بمدن الملجأ التي هي بعض مدن لاوي (ع٦)، ولكن لأن قتل الإنسان يمكن أن يتسبب في كوارث تؤثر على ملكيتهم لأرض الموعد. ويرد في كل الناموس الكتابي أن القاتل يجب أن يُقتل، لأنه قتل الإنسان الذي خُلق على صورة الله (تك ٩: ٥-٦، خر ٢١: ١٢- ١٤ و ٢٨-٣٢، تث ١٩: ١-١٣، ٢١: ١-٩) ولكن سفري العدد، والتثنية هما فقط اللذان يبيِّنا بكل وضوح، تأثير قتل الإنسان على الأرض، إن لم يكفر عن ذلك.

موضوع هذا الناموس هو تقنين العوائد الموجودة بالنسبة، للانتقام للقتل، لمنع تلويث الأرض. إذا قُتل إنسان كان واجب أقرب قريب ذكر، ولي الدم (ع١٢ و١٩ و٢١ و٢٤ و٢٥ و٢٧) أن يقتل القاتل. وفي قرينة أخرى تعنى كلمة ولي (جُوإيل = القريب / الفادي) الذي عليه أن يشتري قريبه من المشقة أو العبودية (٥: ٨، لا ٢٥: ٢٥-٢٦ / ٢٥: ٤٧- الخ، را ٣: ١٢، ٤ = ١ و٦ و٨، أي ١٩: ٢٥، إش ٥٩: ٢٠) إن المفروض عموماً أن ولي الدم اعتاد أن يعطي نفسه الحق في قتل القاتل، سواء القتل حدث سهواً أو عمداً. فهذا الناموس يميز بينهما بحرص -بين القاتل عن تعمد، وبين القاتل عن سهو، وسمح بتنفيذ حكم الموت في الأول فقط (ع ١٦-٢٨). وفي بلاد أخرى من الشرق الأدنى سمحت بدفع دية بدل الموت[1]. ولكن هذا الناموس هنا يصر على عدم قبول أي فدية مالية. بل يجب قتل القتلة. أما القاتل سهواً، فيجب أن يسكن في مدينة ملجأ حتى يموت رئيس الكهنة (ع٢٨). وهذا مثال ضد العقاب يعتبر مناسباً للجريمة: فالقاتل الذي ضيَّع الحياة عمداً، فعمداً يُنفَّذ فيه حكم الموت هو ذاته. ولكن القاتل سهواً من تسبب في فقدان الحياة بدون تعمد (خر ٢١: ١٣) فيجب أن ينتظر موت رئيس الكهنة قبل أن يتحرر من مدينة الملجأ.

غرض هذا الناموس أساساً، هو إعداد مدن الملجأ لأجل القاتل سهواً (ع١٥) ولكنه ينتقل لبحث مواضع متصلة بها = من هو المؤهل للدخول؟ (ع١٦-٢٥) ماذا يحدث لو ترك المدينة قبل موت رئيس الكهنة ؟ (٢٦٤-٢٨) الدليل المطلوب لإدانة متهم بالقتل (ع٣٠) منع أخذ الفدية (ع٣١- ٣٢).

ع٩-١٤ . ترد أسماء الست مدن التي اختيرت كمدن ملجأ في أماكن أخرى وهي باصر، وراموت جلعاد، وجولان- وهذه في شرق الأردن ، ثم حبرون، وشكيم، وقادش في كنعان. وهي كلها في نفس الوقت مدن لاوية (تث ٤: ٤٣، يش ٢٠: ٧-٨، ٢١: ١٣ و٢١ و٢٧ و٣٢ و٣٦ و٣٨).

---

(١) انظر تفسير اصحاح ١٩ .

ع ١٥- وككل القوانين الهامة ينطبق هذا الناموس على كل سكان الأرض بما فيهم الأجانب والمغتربين، وليس فقط أهالي إسرائيل (٩: ١٤، ١٥:١٥، ١٩:١٠، ١٠:١٠)، لا ١٦: ٢٩، ١٧: ٨و١٥، ١٨: ٢٦، ٢٠: ٢، ١٦:٢٤ ..الخ).

ع ١٦-٢١ يأتي هنا بعدة أمثلة، تعرِّف القتل وهو حيث يوجد دليل واضح لسبق الإصرار[٢]. حتى يدان بجريمة القتل وبذا يُقتل. فنوع السلاح المُستخدم دليل على نية القتل مثل آلة حديدية أو حجرية أو خشبية ذات مقبض[٣] (ع١٦-١٨). ولكن ليس مجرد استخدام الآلة يدين بالقتل إلا إذا كان مبغضاً من قبل. ومن جهة أخرى في عدم وجود آلة، فمجرد ضربة باليد من مبغض دليل على القتل العمد (ع٢١).

ع ٢٢-٢٣ . إلا أنه لو قُتل أحد بلا تعمد (مثلاً تث ١٩: ٥) أو في مشاجرة مفاجئة، فلا يُعتبر الفعل قتلاً. وحتى إسقاط حجر قتَّال، لا يعتبر قتلاً عندما لم يبصر المقتول، وحيث معروف أنهما على وفاق من قبل (ع٢٣)..

ع٢٤-٣٤ . مهما تكون حالة القتل، فيهرب القاتل إلى أقرب مدينة ملجأ حيث يقبلونه لاجئاً إذا ثبت لشيوخ المدينة أنه مناسب للجوء (يش ٢٠:٤) وتكون محاكمته أمام الجماعة وهم مجموعة ممثلِّي إسرائيل (قا تفسير ١٠: ٣، ١٤: ١٠ السابقة). ويمكن أن تكون المحاكمة خارج مدينة الملجأ كما يبين ع٢٥ "وترده الجماعة إلى مدينة ملجأ التي هرب إليها". وقرار إذا ما كان القتل عمداً أم سهواً، هو قرار الجماعة "حسب هذه الأحكام" (ع٢٤) عن طريق الاستماع إلى أقوال المتهم، وولي الدم، وشيوخ المدينة التي حدث فيها القتل (تث ١٢:١٩). وبحسب النظم القياسية الشرقية لا يكفي شاهد واحد للإدانة، على الأقل يجب أن يكونوا اثنين (ع٣٠ تث ١٩: ١٥). فإذا ثبتت إدانة المتهم بالقتل يسلم لولي الدم ليقتله (تث ١٢:١٩) ولكن إذا قررت المحكمة أنه سهو، يعاد إلى مدينة الملجأ ليعيش فيها حتى موت رئيس الكهنة (ع ٢٥ و٢٨). وهكذا لمدن الملجأ فرضان: وقاية القاتل سهواً من ولي الدم حتى تحل محاكمته، وكمنفي للقاتل سهواً بعد محاكمته وإثبات أنه غيرمتعمد. ولكن هذا النفي لا يعتبر كفارة عن القتل السهو. فإن الكفارة هنا هي في موت رئيس الكهنة. ويظهر هذا في رفض الفدية، سواء من القاتل العمد أو قاتل السهو. وكما أن القاتل العمد لا يمكن أن يشتري حياته بالمال (ع٣١) فكذلك قاتل السهو لا يمكن أن يشتري حريته بالمال (ع٣٢). فكلاهما قد تسبّبا في موت إنسان آخر، وموت إنسان هو الذي يكفِّر عن القتل. وهنا فإن موت رئيس الكهنة وليس نفي القاتل السهو هو ما يكفر. هكذا تعلِّم المشنا: "إذا صدر حكم بأن إنسان قتل سهواً. فذهب إلى مدينة الملجأ. ثم مات رئيس الكهنة فلا يحتاج بعد أن يبقى في منفاه". وفي ذات الموضوع يفسر التلمود بأن ليس المنفي هو الذي يكفِّر بل موت رئيس الكهنة".

ويثبت هذا التشريع بصورة تشريعية قدسية الحياةالإنسانية (قا تك ٩: ٥-٦، خر ١٣:٢٠)- تقول الوصية "لا تقتل" والكلمة العبرية (راصح) مستعملة عن القتل العمد والسهو (ع ١٦ و٢٥) فكلاهما فيهما سفك دم. وكلاهما يدنِّسان الأرض[١] . وكلاهما يحتاجان إلى كفارة: في حالة القتل العمد، قتل القاتل ذاته، وفي حالة القتل السهو،

(١) القوانين الحثية (١-٥). وقد سُمح في خر ٣٠:٢١، أم ٢٥:٦ بالدية وهذا يتضمن ان القتلة يمكن ان يدفعوا فدية لكي يخلصوا انفسهم من الموت.

(٢) يؤكد النص على ان ما يفرق بين القتل العمد والسهو هو ليس مجرد افتراض نية القتل بل توافر سبق الإصرار والترصد، والكراهية السابقة (تث ١١:١٩) التي تتسبب في الإعداد والتخطيط للقتل وقد يحدث أن ينوي احد في غيظه على القتل. ولكن بحسب عد ٢٢:٣٥، لن يكون الموت قتلاً إلا إذا كانت المشاجرة ناتجة عن ضغينة رتبت ترتيبات القتل.

(٣) الكلمات "بحجر يد .. بأداة يد من خشب" هنا معناها المقبض .

بموت رئيس الكهنة الطبيعي.

وهكذا، فهذا الناموس يذكّر بموضوع على غاية الأهمية في سفر العدد: الله سائر في وسط شعبه، ولذلك فيجب أن يتحذروا من كل دنس، خاصة ما يسبّب الموت. قا ٥:١-٤، ٩: ١٥-٢٣، ص ١٦: ١٧و١٩). يؤدي الكهنة واللاويون دوراً مركزياً نحو وقاية الشعب من الخطية، ونحو الكفارة عنها (قا ص ٣-٤، ١٨، ٢٥) وبحسب ص ٣٥ فاللاويون وهم السكان الدائمون في مدينة الملجأ، ولذلك فهم المسئولون عن إدخال القتلة سهواً، وعن طرد القاتل المتعمد. وهكذا فرئيس الكهنة في إسرائيل رمز لربنا، وليس ذلك في حياته إذ يقدم الذبائح والصلوات عن إسرائيل، بل أيضاً في موته (قا عب ٤-٩).

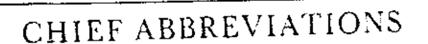
٦- زواج الوارثات في داخل سبطهن (ص٣٦)

رأينا في ص ٢٧ كيف أن بنات صلفحاد أثرن مشكلة اسم والدهن الذي سيُنسى، لأن أرضه سيتقاسمها أفراد آخرون من الأسرة. حيث أنه ليس له ابن. ونتج عن إثارتهن لهذه المشكلة أن تعدّلت قوانين الميراث لتسمح للبنات بالميراث عندما لا يكون لهن أخ. على أن هذا أثار مشكلة أخرى: وهي عندما يتزوجن ستنتقل الأرض إلى أسرة الزوج. فإذا كان من سبط آخر، انتقلت الأرض خارج السبط. وهذا يسبب الخلط والتشويش بالنسبة لميراث الرب وقرعته لشعبه، التي أُعلنت في (٣٣: ٥٠- ٣٤: ٢٩).

ع١-١٢ . أثارت هذه المشكلة رؤوس الآباء وهم أكثر الناس اهتماماً بهذا الأمر (ع١ قا ٢٧: ١) وأحيل الأمر للرب، وأوصل موسى الجواب (ع٥ قا ٢٧: ٥-٦، قا لا ٢٤: ١٢- ١٣) لم تكن قوانين الوراثة التي أُنشئت سابقاً في حاجة إلى تعديل. وكل ما في الأمر أن ابنة صلفحاد، وفي الحقيقة أي بنت وارثة أرضاً، يجب أن تتزوج رجلاً من سبطها (٦ و٨) وهذا سيمنع تحول الأرض من سبط إلى آخر "بل يلازم بنو إسرائيل كل واحد نصيب سبط آبائه" (ع٧) وتكرار هذا المبدأ في ع٩ ينبّر على أهميته. ويسجّل ع ١٠-١٢ امتثال وطاعة بنات صلفحاد. وفي سنة اليوبيل (ع٤). فإن الأرض التي تُشترى تعود إلى مالكها الأصلي (لا ٢٥::٢٥- الخ) ولكن هذا لا ينطبق على الأرض التي تحولت عن طريق الزواج.

ع١٣- (قا ٣٣: ٥٠، ٣٥: ١) يبين نهاية الجزء الذي بدأ بـ ٣٣: ٥٠ . بعد حل مشكلة بنات صلفحاد في ص ٢٧، حالاً جاء الأمر إلى موسى بتعيين يشوع خلفاً له، ثم يصعد إلى الجبل ليموت (٢٧: ١٢-٢١). ويأتي سجل تعيين يشوع في ملاحظة مقتضبة جداً (٢٧: ٢٢و٢٣) ولكن لا يوجد ذكر لموت موسى. فإن وصفاً لتسلم يشوع، كان خطاب موسى الوداعي للأمة مع سجل لموت موسى، وهذا موضوع سفر التثنية. وهكذا فظهور هؤلاء البنات -بنات صلفحاد مرة أخرى في آخر سفر العدد - يذكّر القاريء بأن آخر أوامر الله لموسى (٢٧: ١٢-١٣) ينتظر التنفيذ، وبذا توجد الإشارة إلى شيء أشبه بالتذييل لسفر العدد.

(١) ع٣٣-٣٤ عن الخطايا الأخرى التي تدنس الأرض قا لا ١٨: ٢٥-٢٨، تث ٢١: ٢٣، إش ٢٤: ٥، إر ٢: ٧، ٣: ١و٩ .. الخ.



CHIEF ABBREVIATIONS

ANET	*Ancient Near Eastern Texts*[2]
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BZAW	*Beihefte zum Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
DJD	*Discoveries in the Judaean Desert*
E	Elohistic source
HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IBD	*The Illustrated Bible Dictionary*
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*
IDBS	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary volume, 1976
IEJ	*Israel Exploration Journal*
J	Yahwistic source
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
P	Priestly source
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
RB	*Revue Biblique*
TB	*Tyndale Bulletin*
VT	*Vetus Testamentum*
VTS	*Supplements to Vetus Testamentum*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*